

U d' / of Ottawa



39003000258383

145-A1-25 (1)

375

LES SACREMENTS EXPLIQUÉS

Cette traduction est la propriété des Editeurs.

Le Baronel frères

R. P. ARTHUR DEVINE

PASSIONNISTE

AUTEUR DU « CREDO EXPLIQUÉ, » DE « LA VIE MONASTIQUE, » ETC..

—•••••—

LES

SACREMENTS EXPLIQUÉS

D'APRÈS LA DOCTRINE ET LES ENSEIGNEMENTS

de l'Église Catholique

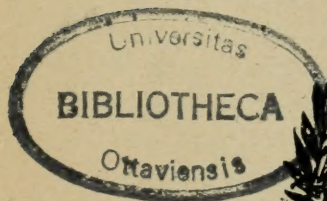
ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur

par l'abbé C. MAILLET

ANCIEN PROFESSEUR D'ANGLAIS

approuvé par S. G. Monseigneur l'Évêque de Belley

7
8A
13



AVIGNON

AUBANEL FRÈRES, ÉDITEURS

IMPRIMEURS DE N. S. P. LE PAPE ET DE MONSIEUR L'ARCHEVÊQUE

1901



Nihil Obstat

PHILIPPUS COGHLAN, C. P.,
Censor Deputatus.

Imprimatur

HERBERTUS CARDINALIS VAUGHAN,
Archiepiscopus Westmonast.

Die 1 Dec., 1898.

a 39003 000258383b

Imprimatur

Avenione, die 7^a Decembris 1900.

† L. FRANCISCUS
Arch. Aven.

BX
2200
D47514
1901

ÉVÊCHÉ
DE
BELLEY

LETTRE

De Monseigneur l'Evêque de Belley



AU TRADUCTEUR

CHER MONSIEUR LE CURÉ,

Votre traduction de l'ouvrage intitulé : *Les Sacrements expliqués* d'après la doctrine et les enseignements de l'Eglise, par le R. P. Devine, mérite, sur le rapport favorable qui nous en a été fait, les mêmes éloges que celle des *Commandements*, du même Auteur. Vous avez mis à la portée du public français, dans un style clair et facile, les fruits d'un travail d'autant plus digne d'attention que le sujet en est plus important, à notre époque surtout, où le don divin de la grâce et ses sources sont méconnus d'un si grand nombre. Unir, dans cette matière, à la pureté et à la solidité de la doctrine, les conseils pratiques que suggère une longue expérience des âmes, c'est rendre un véritable service aux prêtres et aux fidèles.

C'est donc avec empressement que je vous autorise à publier la traduction du nouvel ouvrage du savant et pieux Passionniste anglais.

Veillez agréer, cher Monsieur le Curé, l'assurance de mon bien sincère dévouement en N. S.

‡ LOUIS-JOSEPH
Evêque de Belley.

Belley, le 26 juillet 1900, en la fête de Sainte Anne.



PRÉFACE DU TRADUCTEUR



La constante désolation d'un curé, c'est de voir un grand nombre des âmes dont il a la charge abandonner les sacrements. Si on néglige à ce point ces moyens de salut, n'est-ce pas, en partie, parce qu'on ne les connaît pas assez; et, conséquence rigoureuse, parce qu'on ne les apprécie pas assez? Si on avait une science plus complète du sacrement, de sa nature, de son institution divine, de sa puissante efficacité, on ne négligerait pas si facilement de le recevoir.

Nombreux sont les livres destinés à instruire les fidèles sur ces questions si importantes qui touchent aux sacrements. A leur suite, celui que nous livrons au public saura se frayer un chemin : nous en avons pour garant le succès qu'il a eu en Angleterre, et

*l'accueil fait récemment en France à son aîné :
« Les Commandements expliqués. »*

« Les Sacrements expliqués » fourniront un sujet de lecture très salutaire aux personnes du monde qui voudront étudier cette partie capitale de leur religion. Les séminaristes et les jeunes prêtres y trouveront un large résumé de leurs études théologiques. En les lisant, les âmes pieuses puiseront dans ces instructions la confirmation de leur foi, une lumière qui rendra leur dévotion plus solide et plus raisonnée. C'est là tout le but qu'ambitionne le savant et infatigable religieux, auteur de ce travail ; c'est aussi l'unique vœu du traducteur.

C. M.

Saint-André-d'Huiriât (Ain). Ce 20 juillet 1900,
fête de sainte Marguerite.





PRÉFACE DE L'AUTEUR



IL était utile de faire précéder « LE CREDO EXPLIQUÉ »¹, d'un traité sur la Foi, et « LES COMMANDEMENTS EXPLIQUÉS », d'un traité sur la Loi. De même, j'ai écrit, comme introduction au présent volume, un traité sur la Grâce. Les cent premières pages de cet ouvrage sont consacrées à l'exposition de la doctrine catholique sur la Grâce. Dans la vie spirituelle, il n'y a pas de plan nouveau à chercher au sujet des moyens

¹ En préparation pour paraître prochainement en français.

essentiels de conversion et de sanctification. Le seul moyen essentiel, nous le savons, c'est la grâce de Dieu. Les réformateurs du seizième siècle ont professé de nombreuses erreurs relativement aux questions de la justification et de la grâce. L'église d'Angleterre a persévéré jusqu'à présent dans l'erreur sur ces divers points. On peut affirmer qu'aucune fraction, qu'aucune école de ce grand corps n'a la connaissance exacte de l'enseignement catholique sur la justification et la grâce; et on peut le dire avec vérité même des personnages les plus éminents, qui prétendent que rien ne les sépare de l'Eglise de Rome, si ce n'est la question des droits de Pierre. Le Christianisme peut tout entier se réduire à deux points : la science et la soumission. Le premier a pour objet les choses surnaturellement révélées ou inspirées; le second a pour objet les devoirs à accomplir surnaturellement. Ces deux points ne sont pas absolument distincts, puisqu'ils se rencontrent constamment : la révélation surnaturelle prépare la voie à la soumission surnaturelle et y conduit. C'est pourquoi l'Apôtre, parlant de l'ensemble de la religion chrétienne, l'appelle le *grand mystère d'amour*, ¹, et la *connaissance de la vérité, qui est*

selon la piété; ¹ ce qui veut dire une vérité enveloppée dans un mystère que la lumière divine peut seule faire pénétrer; un mystère d'amour, parce que c'est une vérité qui incline la volonté et élève le cœur, et qui, par-là, règle les actions et les conversations de l'homme comme le veulent la piété et l'obéissance. Il est temps d'agir et de travailler, au lieu de continuer à se livrer à des controverses et à des discussions : il est donc de la plus haute importance que les hommes sachent comment ils doivent s'y prendre pour arriver au succès, lorsqu'ils veulent entreprendre l'œuvre de leur conversion et de leur sanctification. Ce travail, comme je l'ai indiqué, ne peut s'effectuer que par la grâce de Dieu : tous les autres moyens ne sont pour ainsi dire que des instruments pour obtenir cette grâce. C'est elle seule qui peut faire pratiquer la soumission surnaturelle. La connaissance exacte et toujours présente des opérations de la grâce divine et de la manière dont nous en dépendons, sera d'un très grand secours pour cette soumission et pour la vie surnaturelle. Mieux nous comprendrons la grâce, plus nous saurons l'apprécier; et plus ardente sera notre volonté de chercher à l'obtenir et à la conserver.

La nécessité d'une autorité enseignante sur ce sujet, pour les catholiques comme pour ceux qui ne le sont pas, ressort manifestement de la récente Encyclique de Léon XIII, au Cardinal Gibbons. Qu'il me soit permis d'en citer le passage suivant sur la nature et la grâce :

« Assurément, l'assistance du Saint-Esprit est nécessaire par-dessus tout pour pratiquer la vertu. Mais ceux qui déploient tant de zèle à la recherche de nouvelles méthodes, font une trop grande part aux vertus naturelles, comme si ces vertus répondaient mieux aux usages et aux besoins des temps présents ; et comme s'il était préférable de les posséder parce qu'elles sont mieux de nature à préparer l'homme à une action énergique. Il est difficile de comprendre comment ceux qui sont instruits de la sagesse chrétienne peuvent préférer les vertus naturelles aux vertus surnaturelles, et leur attribuer plus de puissance et plus d'efficacité. La nature soutenue par la grâce sera-t-elle plus faible que si elle est livrée à ses propres forces ? Les saints que l'Eglise vénère, et auxquels elle rend des honneurs publics, se sont-ils montrés plus faibles et plus incapables dans l'ordre naturel, parce qu'ils excellaient dans les vertus chrétiennes ? Or, bien qu'il soit juste parfois d'admirer les merveilleux

actes des vertus naturelles ; de fait, combien peu nombreux sont ceux qui possèdent habituellement ces vertus ? Quel est parmi eux celui qui ne cède pas à la violence des passions ? Constamment, pour les vaincre, aussi bien que pour se conformer à la loi naturelle, il est nécessaire que l'homme reçoive l'assistance d'en haut. Les actions isolées (dont il est parlé dans une partie antérieure de la lettre), si on les examine de près, n'offrent souvent que l'apparence, plutôt que la réalité de la vertu. Accordons même que ces vertus soient réelles : de quel secours les vertus naturelles pourront-elles être pour celui qui ne veut pas *courir en vain* et manquer le bonheur éternel que Dieu nous a préparé, si, à ces vertus, ne s'ajoute pas le don fortifiant de la grâce divine ? Saint Augustin donne la réponse ; ils se fatiguent, ils se précipitent ; mais ils sont hors de la lice (Ps. xxxi. 4). Car, de même que la nature de l'homme, qui a été blessée et portée au vice et à la dégradation par la faute originelle, est élevée, revêtue d'une nouvelle noblesse, et fortifiée par le secours de la grâce ; ainsi également, les vertus qu'on pratique, non pas avec l'aide de la nature seule, mais avec l'assistance de la grâce, deviennent des gages fertiles du bonheur éternel, restent plus actives et plus solides. »

Les principaux moyens d'obtenir la grâce de Dieu, sont les sacrements et la prière, comme l'enseigne notre Catéchisme. Jésus-Christ ne s'est point contenté de nous mériter la grâce par ses labeurs, par ses souffrances et par sa mort; il a encore établi et nous a enseigné les moyens par lesquels nous pouvons obtenir, conserver, et augmenter sa grâce dans nos âmes. Ce volume, après le traité de la grâce, se borne aux sacrements; il est destiné à faire suite à deux autres déjà publiés, l'un sur le « CREDO », et l'autre sur les « COMMANDEMENTS ». Le but de ces trois volumes est de donner un cours complet d'instructions sur la doctrine chrétienne. Ce cours pourra être d'un utile secours aux lecteurs pour les aider à apprendre à connaître Dieu d'une foi vive, à lui obéir par l'observance de ses Commandements, et à user des moyens que le Christ a institués pour nous faire acquérir, ici-bas, sa grâce, et plus tard, la béatitude éternelle, par la fréquentation assidue des sacrements.

En traitant des sacrements en général, il a fallu parler des cérémonies, des rites et des rubriques, expliquer leur usage et leur signification dans l'administration des sacrements. On y verra avec quelle sollicitude l'Eglise dirige ses enfants dans ces matières, l'importance qu'elle attache à leur

observation, l'autorité et la netteté qu'elle met à faire connaître ses lois : c'est ce qu'exprime très bien l'évêque de Newport dans une de ses lettres pastorales du carême :

« Il est inutile de dire avec quel soin l'autorité de l'Eglise doit veiller sur les rites et les cérémonies. Un rituel peut conduire à l'erreur et à la folie ; il peut prêter à la superstition d'une part ; et, de l'autre, à l'incroyance. Le rituel doit toujours avoir pour base la doctrine ; il faut aussi qu'il s'accommode toujours aux besoins et aux circonstances du temps. C'est pour cela qu'il change et varie d'une époque à l'autre. Parfois, quand l'Eglise est persécutée, elle le supprime complètement. Elle l'abrège lorsqu'il n'est pas possible de l'observer. Parfois aussi, elle lui donne une glorieuse ampleur, quand la Foi occupe dignement la place qui lui convient. Sans une autorité qui le règle, le rituel perdra de son opportunité, comme l'enseignement perdra de sa netteté. Sans autorité, il sera à certains moments, trop chargé et défectueux ; à d'autres, on n'y verra qu'un corps sans âme, ou une provocation et un défi inutiles. Pour nous qui avons la foi et la soumission, il y a paix et joie dans la pensée que nous sommes comme les brebis du Psalmiste, qui sont conduites dans les endroits où se trouvent de gras pâturages, et que nous

obéissons à la voix et à la houlette du Bon Pasteur. Donc, si nous avons du goût pour l'instruction, étudions le livre toujours ouvert de l'Eglise, aimons ses fêtes, et disposons notre cœur à entrer dans sa vie divine et si bienfaisante. »

J'ai essayé de condenser dans cet ouvrage tout ce qui concerne les sacrements, en m'attachant à la méthode suivie par les livres élémentaires de théologie. Un coup d'œil sur la table des matières permettra aux lecteurs de saisir immédiatement l'ordre et les sujets traités dans les divers chapitres.

Il peut être utile de rappeler ici l'attention sur le système sacramental tel que l'a institué Notre-Seigneur, et tel que le comprend et le pratique l'Eglise catholique. Dans toutes les alliances solennelles que Dieu a faites avec les hommes, sous la loi non écrite comme sous la loi mosaïque, il y eut toujours quelque signe visible et sensible, ou un monument pour en perpétuer le souvenir, pour les représenter à leur esprit : par exemple, au moment de la création, l'alliance avec Adam ; après le déluge, l'alliance avec Noé ; l'alliance du Seigneur avec Abraham ; et l'alliance où fut donnée la loi. De toutes, le souvenir a été perpétué par des signes sensibles, par des monuments ou des cérémonies, comme la circoncision et les divers sacrements de la loi ancienne. Sous la

loi nouvelle, le Christ Notre Seigneur a établi l'alliance de la grâce selon son Evangile, et il a établi des signes sensibles, des monuments, qui sont le mémorial perpétuel de ses promesses et de nos devoirs chrétiens envers lui, et qui nous procurent aussi les moyens d'accomplir tous ces devoirs. Ce sont les sept sacrements de la nouvelle loi.

Par ces signes sensibles ou sacrements, Dieu agit aujourd'hui sur l'âme humaine, comme il n'a jamais cessé de le faire depuis leur institution. Sans eux, notre âme est incapable par elle-même, et selon nos propres vues, de se constituer dans une union pleine et parfaite avec Notre Seigneur, par des moyens directs et personnels, tels que des actes de foi et de confiance en sa puissance et en son amour. Les paroles de Léon XIII, dans sa récente Encyclique, nous sont un avertissement qu'il y aurait témérité à supposer « que le Saint-Esprit répand aujourd'hui ses dons dans l'âme des fidèles plus abondamment qu'autrefois, les instruisant et les entraînant par un instinct secret en dehors de tout intermédiaire. Ce n'est pas, en effet, d'une témérité ordinaire que de vouloir inventer la méthode par laquelle Dieu se communique aux hommes ; car cela dépend de sa volonté ; et il est le libre dispensateur de ses dons. » Il a voulu établir les sacrements comme les moyens de donner sa grâce ;

et, il nous a clairement montré que telle était sa volonté par l'enseignement de son Eglise. Nous ne pouvons que concevoir des soupçons envers les hommes qui rejettent ces moyens et ces signes sensibles de sanctification, et qui, selon l'expression de Monseigneur Hedley, se contentent, à l'égard du Tout-puissant Créateur, des fragments d'un culte autrement parcimonieux que celui qu'il a droit d'attendre, comme on l'a enseigné aux catholiques.

Depuis la fondation du christianisme et l'institution de l'Eglise, nous vivons sous la direction de l'Esprit-Saint, que le Christ avait promis d'envoyer, et qui descendit sur les Apôtres et les disciples le jour de la Pentecôte. Notre Seigneur, avant de quitter ce monde pour retourner à son Père, enseigna et montra clairement sa manière d'agir avec les âmes : cette façon de les traiter devait avoir un caractère sacramentel. Ce qu'il fit personnellement, pendant qu'il vivait parmi les hommes, en les touchant avec la main, ou en soufflant sur eux, il n'a point cessé de le faire dans son Eglise par ses sacrements, qu'il a institués les canaux destinés à transmettre sa propre vie à nos âmes.

Il est certain que ces signes sensibles ou sacrements supposent une Eglise visible, dûment constituée leur gardienne ; et, dans cette Eglise, une autorité centrale

toujours assistée du secours divin qui lui a été promis. Les sacrements impliquent aussi un sacerdoce valide et divinement établi, auquel leur bonne administration a été confiée par le Christ. Nulle société au monde ne peut se considérer comme l'Eglise du Christ, ni affirmer qu'elle possède en elle-même les moyens de faire pratiquer les vertus chrétiennes, si elle a rejeté les sacrements, ou si elle ne peut pas revendiquer le droit de les administrer valablement. L'église anglicane, au moment de la réforme, a privé les chrétiens de cinq sacrements sur sept ; et, sur les deux autres, elle n'a conservé aucun enseignement solide. Ceux de ses ministres qui appartiennent à l'école purement évangélique soutiennent que les sacrements, loin d'être les canaux et les moyens immédiats de la grâce, ne sont que de simples signes extérieurs de certaines communications spirituelles et intérieures, et ne sont dès lors que d'une importance secondaire. Les purs anglicans, tandis qu'ils s'efforcent de rétablir le règne des sacrements, cèdent forcément à une illusion trompeuse, contraire à l'autorité de tous les théologiens et de toutes les églises du monde, à propos de la validité de leurs ordres, et s'en rapportent, pour la préservation de leur vie spirituelle, à des actes purement figuratifs et symboliques, qui ne donnent à l'âme rien de

défini ¹. Tout en persévérant eux-mêmes dans leur enseignement erroné, ils condamnent la doctrine évangélique, parce que, disent-ils, elle prive les hommes des dons et des grâces nécessaires, essentielles au salut, et parce qu'elle est une perversion fatale et dangereuse de la vérité.

En présence de ces incertitudes et de ces erreurs des non-catholiques, mon plus ardent désir, dans les pages de ce volume, a été de donner une exposition de la doctrine vraie et constante de l'Église catholique, telle que l'enseignent ses théologiens et que la définissent ses Conciles me rappelant surtout la double déclaration du Concile de Trente, à savoir : (1) Celle qui définit que les sacrements de la nouvelle loi ne sont pas simplement les signes extérieurs de la grâce, mais qu'ils confèrent la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la confèrent par eux-mêmes (*ex opere operato*); et (2) celle qui déclare que par les sacrements commence toute vraie justice, ou que, cette justice, étant commencée, est par eux augmentée, ou que, ayant été perdue, elle est par eux recouvrée.

Je termine par ces réflexions : Dieu a institué les sept sacrements comme les moyens ordinaires de la sanctification des âmes ; il en a confié la garde sûre à

¹ Voy. l'ouvrage intitulé : « *Dix ans dans les Ordres Anglicans*, » p. 29.

son Eglise ; ils doivent être administrés par des hommes régulièrement ordonnés et dûment autorisés à le faire ; et, en acceptant cette économie qui nous montre la manière dont Dieu agit envers les hommes, relisons les paroles de l'Encyclique de Léon XIII, nous rappelant comment nous sommes soumis à l'action et à la direction des hommes pour nous guider dans les chemins de la sainteté ordinaire, comme dans les voies d'une sainteté plus éminente : « C'est un principe de la loi générale, par laquelle Dieu, dans sa Providence, a décrété que le plus grand nombre d'hommes seraient sauvés par les hommes, que ceux qu'il appelait aux degrés les plus élevés de la sainteté, y seraient pareillement conduits par l'intermédiaire des hommes ; de sorte que, selon l'expression de saint Chrysostôme, « nous apprenons de Dieu par les hommes. » Nous avons de cette économie, un exemple célèbre aux premiers temps mêmes de l'Eglise. Saül, quoiqu'il eût, respirant encore la menace et le meurtre (Act. ix. 1), entendu la voix du Christ lui-même, et qu'il lui eût demandé : *Seigneur, que voulez-vous que je fasse ?* fut néanmoins envoyé à Damas auprès d'Ananie. « *Lève-toi, et va dans la ville ; là on te dira ce que tu as à faire.* Il faut aussi faire cette réflexion : Ceux qui tendent à la perfection, dès lors qu'ils entrent dans une voie qui n'a pas été suivie par le

plus grand nombre, sont par-là même plus exposés à l'erreur ; et, conséquemment, ont plus que les autres besoin d'un maître et d'un guide. Cette manière de faire a toujours été la règle de l'Eglise ; et la direction de cet enseignement a toujours été reconnue comme appartenant à un homme par tous ceux qui, dans le cours des siècles, se sont montrés d'une sagesse et d'une sainteté au-dessus de l'ordinaire. Ceux qui rejettent cette règle, ne peuvent donc pas le faire sans témérité et sans danger. »

ST-JOSEPH'S RETREAT, HIGHATE.

Feast of the Five Wounds, March, 1899.





TABLE DES MATIÈRES



LES SACREMENTS EXPLIQUÉS

Autorisations et Approbation.....	V
Préface du Traducteur.....	VII
Préface de l'Auteur.....	IX

TRAITÉ PRÉLIMINAIRE DE LA GRACE

CHAPITRE PREMIER

La Grâce: Définition et Division

1. Préambule montrant les rapports de cet ouvrage avec les précédents	2
2. Besoin de la grâce dans les différents états de la nature humaine.....	3
3. Sens et différentes acceptions du mot « grâce ».....	4
4. Définition de la grâce selon le vrai sens théologique.....	5
5. Pourquoi on dit que la grâce est accordée par les mérites de Jésus-Christ.....	6
6. La définition fait connaître: (1) la cause efficiente de la grâce; — (2) la grâce méritoire; — (3) sa cause finale...	9
7. Division de la grâce: (1) grâce extérieure et grâce intérieure. — (2) la grâce intérieure divisée en (i) grâce <i>gratis data</i> , et (ii) en grâce <i>gratum faciens</i>	11

- | | |
|---|----|
| 8. Énumération des grâces <i>gratis datae</i> , et explication de leur nature..... | 12 |
| 9. Explication de la grâce <i>gratum faciens</i> . Sa division en grâce <i>actuelle</i> et en grâce <i>habituelle</i> | 16 |

CHAPITRE II

La grâce actuelle, sa nécessité

- | | |
|---|----|
| 1. Ce qu'on entend par la grâce actuelle et sa raison générale. | 18 |
| 2. Division de la grâce actuelle..... | 19 |
| 3. Nécessité de la grâce actuelle, preuves..... | 20 |
| 4. Erreurs des Pélagiens et des Semi-Pélagiens condamnées par l'Église..... | 21 |
| 5. Ce que l'homme ne peut pas faire sans la grâce..... | 23 |
| 6. Ce qu'il peut faire sans la grâce. Les propositions de Baïus et de Quesnel condamnées par l'Église..... | 24 |
| 7. Résumé de l'enseignement catholique..... | 26 |
| 8. Les paroles du Christ; <i>Sans moi vous ne pouvez rien faire</i> , leur explication et leur accord avec le texte de saint Paul aux Romains (11. 14)..... | 28 |

CHAPITRE III

Dispensation ou distribution de la grâce actuelle

- | | |
|---|----|
| 1. Le principe général: Dieu accorde à tous les hommes la grâce nécessaire pour parvenir au salut; — preuves et explications..... | 31 |
| 2. La grâce accordée aux justes pour qu'ils puissent observer les Commandements..... | 33 |
| 3. La grâce accordée aux pécheurs pour qu'ils puissent dans la suite éviter le péché, et se repentir des péchés déjà commis | 34 |
| 4. Le cas des pécheurs obstinés et endurcis; explication de la doctrine catholique sur ce point..... | 36 |

5. Grâce offerte aux infidèles: exposition et preuves de la doctrine	38
6. En quel sens on peut dire que les enfants qui meurent sans baptême sont pourvus des moyens du salut.....	40

CHAPITRE IV

Grâce suffisante et grâce efficace

1. Qu'est-ce qu'on entend par grâce <i>suffisante</i> et par grâce <i>efficace</i> ?.....	44
2. Les grâces <i>suffisantes</i> sont accordées aux hommes: preuves tirées de l'Écriture et de l'autorité de l'Église.....	45
3. Erreurs des Jansénistes sur ce point.....	46
4. Les grâces efficaces sont accordées aux hommes; preuves; — erreurs des Protestants et des Jansénistes condamnées.	47
5. Controverses des théologiens au sujet de la nature de la grâce <i>efficace</i> ; sa conciliation avec le libre arbitre. (1) Système moliniste et congruiste. (2) Système thomiste ou de l'école dominicaine. (3) Conclusions et raisons qui peuvent nous faire pencher pour un système ou pour un autre.....	50
6. Saint François de Sales sur ce sujet: Extrait du <i>Traité de l'Amour de Dieu</i>	55
7. Remarques du Père Faber au sujet des difficultés que fait naître la considération des rapports entre le créateur et la créature	56

CHAPITRE V

Grâce habituelle: nature et propriétés

1. La grâce habituelle; définition et explication. Elle est une habitude et un don; preuves.....	59
2. Elle est un don distinct, mais inséparable de la charité.....	63
3. Sens dans lequel on dit qu'elle est une participation à la nature divine.....	64

- | | |
|--|----|
| 4. Autres dons joints à la grâce sanctifiante..... | 68 |
| 5. Impossibilité d'être certain qu'on est en état de grâce. Quelques signes qui donnent une certitude morale qu'on a la grâce de Dieu..... | 70 |

CHAPITRE VI

Effets de la grâce. Justification du pécheur

- | | |
|---|----|
| 1. Différents sens du mot « Justification. »..... | 75 |
| 2. Explication de la définition donnée par le Concile de Trente | 76 |
| 3. La rémission des péchés quant à la culpabilité et au châti-
ment, réellement opérée par la justification : preuves de
l'Écriture et définition du Concile de Trente..... | 78 |
| 4. Sanctification, ou infusion de la grâce habituelle dans l'âme.
Définition du Concile de Trente..... | 80 |
| 5. Description que fait Bossuet de la justice inhérente..... | 82 |

CHAPITRE VII

Dispositions requises pour la justification

- | | |
|--|----|
| 1. Le cas des enfants est différent de celui des adultes..... | 86 |
| 2. Les six actes indiqués par le Concile de Trente et qui dispo-
sent un adulte à la justification..... | 86 |
| 3. La foi requise pour la justification. Vertu théologique de la foi | 87 |
| 4. La foi d'elle-même est insuffisante pour la justification..... | 89 |
| 5. Réponse aux objections contre l'enseignement que la foi
seule ne nous justifie pas..... | 91 |
| 6. Les cinq autres actes requis pour la justification d'un adulte | 92 |
| 7. La justification est l'œuvre d'un instant, l'état de justification
est le même que l'état de régénération et de sanctification | 94 |
| 8. Abrégé de la doctrine catholique sur la justification et ses
causes..... | 95 |

CHAPITRE VIII

Du Mérite

- | | |
|--|-----|
| 1. Qu'entend-on par mérite ?..... | 98 |
| 2. Division ; du mérite <i>de condigno</i> et du mérite <i>de congruo</i> | 99 |
| 3. Opinion de Bossuet sur ce double mérite | 100 |
| 4. Conditions requises pour le mérite : (1) de la part de la personne qui mérite. (2) du côté de l'acte méritoire. (3) de la part de celui qui récompense le mérite | 101 |
| 5. Si, pour être méritoire, un acte doit procéder de la vertu de charité | 104 |
| 6. Existence du mérite ; qu'un homme peut mériter une augmentation de la grâce sanctifiante, la béatitude éternelle et un accroissement de gloire : définition et preuves..... | 105 |
| 7. Dieu récompense les justes même au-dessus de leurs mérites | 109 |
| 8. Tableau, par le Père Faber, du pouvoir de mériter que nous communique la grâce..... | 109 |

CHAPITRE IX

L'objet du mérite, ou les choses qui tombent sous le mérite

- | | |
|--|-----|
| 1. Abrégé de la doctrine catholique, et conclusions sur les points suivants : (1) Rémission du péché véniel ; augmentation de grâce et de gloire. (2) La première grâce sanctifiante ne peut pas se mériter <i>de condigno</i> . (3) Elle peut se mériter <i>de congruo</i> . (4) La première grâce actuelle ne peut pas se mériter. (5) Un juste ne peut pas mériter <i>de condigno</i> la grâce de la persévérance finale. (6) Il peut mériter la grâce <i>de congruo</i> . (7) Sens dans lequel on peut mériter les choses temporelles..... | 112 |
| 2. Toutes les actions ne sont pas également méritoires. Comment peut s'apprécier la valeur d'une œuvre..... | 115 |

3. Si, et dans quel sens, un homme peut mériter pour un autre. Les moyens par lesquels nous pouvons assister les autres spirituellement 116

CHAPITRE X

Prédestination. — Les Moyens de la Grâce

1. Prédestination. — En quel sens elle est une grâce..... 119
 2. Explications et définition 120
 3. Division 121
 4. La prédestination prouvée par l'Écriture et la raison..... 121
 5. Réponse aux objections sur la doctrine de la prédestination.. 122
 6. Les vérités sur lesquelles s'accordent tous les catholiques... 125
 7. Si la prédestination est antérieure ou postérieure à la prévision des mérites : Opinions diverses..... 127
 8. Moyens d'obtenir la grâce. Les Sacrements..... 128

Les Sacrements en général

CHAPITRE PREMIER

Nature d'un Sacrement. — Nombre et division des Sacrements

1. Nature d'un sacrement et signification 131
 2. Les sacrements : (1) Dans l'état d'innocence. (2) Sous la loi de nature. (3) Sous la loi écrite 132
 3. Les sacrements de la Nouvelle Loi. Les trois choses essentielles à un sacrement : (1) Le signe extérieur. (2) L'institution par le Christ. (3) Le pouvoir de communiquer la grâce 135
 4. Nombre des sacrements ; et raison du nombre sept expliquée par le Catéchisme du Concile de Trente 138
 5. Division des sacrements : (1) Nécessaires et non nécessaires. (2) Ceux qui impriment un caractère et ceux qui, n'en impriment aucun. (3) Sacrements des *vivants* et sacrements des *morts* 140

6. Les sacrements ne sont pas tous d'une excellence ou d'une importance égale..... 142

CHAPITRE II

Constitution des Sacrements

1. Trois éléments essentiels pour un sacrement: (1) La *matière*, et (2) la *forme*; — explications..... 144
2. Matière et forme absolument nécessaires pour la validité d'un sacrement. Conclusions: (1) Changements substantiels. (2) Changements accidentels. (3) Renouvellement des sacrements. (4) Renouvellement *sub conditione* des sacrements qui impriment un caractère. (5) *Matière et forme* douteuses..... 145
3. Le ministre des sacrements — *ordinaire et extraordinaire*.. 148
4. Conditions requises de la part du ministre pour l'administration valide d'un sacrement..... 148
5. L'intention du ministre: (1) Attention distincte de l'intention. (2) L'attention nécessaire..... 150
6. Extraits des notes du Rév. P. O'Kane sur l'intention et ses divisions..... 151
7. L'objet de l'*intention* dans l'administration des sacrements.. 152
8. L'intention extérieure..... 152
9. Extrait de l'ouvrage. La Bulle « *Apostolica Cura* » Vengée. 154

CHAPITRE III

Le sujet et les effets des Sacrements

1. Ceux qui peuvent recevoir les sacrements..... 156
2. Conditions requises pour la valide réception des sacrements. L'intention requise chez le sujet..... 157
3. Conditions requises pour la réception licite des sacrements.. 157
4. Les effets des sacrements; des sacrements des morts et des sacrements des vivants..... 158
5. Grâce sacramentelle..... 159

CHAPITRE IV

Sacramentaux. — Rites et Cérémonies

1. Ce qu'on entend par les sacramentaux	165
2. Les quatre espèces de sacramentaux	165
3. Effets des sacramentaux	165
4. Bénédiction des Rameaux, de l'eau bénite, et exorcismes : (1) Les rameaux. (2) Les fonts baptismaux; l'eau bénite. (3) Les exorcismes.....	166
5. Dispositions nécessaires pour recevoir les effets des sacramentaux.....	168
6. Cérémonies des sacrements, et langue usitée dans leur administration.....	168
7. Sens des rites et des cérémonies	169
8. Distinction entre les rubriques préceptives et directives ...	171
9. Obligation et autorité du Rituel romain et du Missel.....	171
10. Avis, en forme de conclusion, sur les sacrements, en général, tiré du Catéchisme du Concile de Trente.....	173

Le Baptême

• CHAPITRE PREMIER

Institution, effets et nécessité

1. Le Baptême: sens et définition	176
2. Sacrement institué par le Christ.....	176
3. Pourquoi il a été institué; ses effets: (1) Rémission du péché. (2) Rémission du châtement. (3) Communication de la grâce. (4) Impression d'un caractère. (5) Notre incorporation au corps des fidèles.....	177
4. Nécessité du Baptême. Trois sortes de Baptême: (1) d'eau; (2) de sang; (3) de désir	178
5. Sens dans lequel le baptême d'eau est nécessaire; preuves..	179
6. Baptême des adultes.....	179
7. Baptême des enfants	181

CHAPITRE II

Matière, forme et ministre du Baptême

1. Matière éloignée — pour la validité et la licéité du Baptême.	182
2. Matière prochaine; — trois sortes d'ablutions: par <i>immersion</i> , par <i>aspersion</i> et par <i>infusion</i>	183
3. Forme du baptême: paroles essentielles.....	186
4. Le baptême au nom du Christ seul est invalide; on ne doit rien ajouter à la forme autorisée	187
5. Le ministre du baptême: (1) du baptême solennel; (2) du baptême privé.....	188
6. Temps du baptême	189
7. Lieu du baptême.....	190

CHAPITRE III

Le sujet du Baptême

1. Ce qu'on entend par le sujet du baptême; énumération de ceux qui peuvent être baptisés	191
2. Pourquoi les enfants des non catholiques peuvent être baptisés sans le consentement des parents: (1) Les adultes. (2) Les enfants. (3) Le cas des parents hérétiques.....	193
3. La réitération du baptême <i>sub conditione</i> : (1) Ceux qui ont été baptisés par des personnes laïques catholiques. (2) Ceux qui l'ont été par des hérétiques et des non catholiques. (3) Les enfants trouvés.....	195
4. Comment considèrent le baptême diverses sectes de chrétiens	197

CHAPITRE IV

Les Parrains et les cérémonies du Baptême

1. Les parrains et marraines, nécessaires pour le baptême solennel, non pour le baptême privé	199
2. Conditions requises pour être parrain et marraine.....	199
3. Effets qui en résultent	200

- | | |
|---|-----|
| 4. Ceux qu'on ne peut admettre | 200 |
| 5. Cérémonies du baptême et leur obligation: (1) Le nom.
(2) Cérémonies omises qu'on doit suppléer | 201 |
| 6. La pratique en Angleterre relativement au baptême condi-
tionnel des convertis..... | 202 |
| 7. Quand la formule usitée pour les enfants peut être employée
pour le baptême des adultes | 203 |
| 8. Promesses du baptême | 203 |

Le Sacrement de Confirmation

CHAPITRE PREMIER

Nature et Institution

- | | |
|---|-----|
| 1. Définition et sens | 206 |
| 2. Matière de ce sacrement..... | 207 |
| 3. Forme..... | 208 |
| 4. Quand ce sacrement a été institué..... | 209 |
| 5. Ministre de la Confirmation..... | 210 |

CHAPITRE II

Le sujet de la Confirmation

- | | |
|---|-----|
| 1. Le sujet de la Confirmation..... | 211 |
| 2. Obligation de recevoir ce sacrement..... | 212 |
| 3. Dispositions requises: (1) la science; (2) l'état de grâce.... | 213 |
| 4. Effets de la Confirmation..... | 214 |
| 5. Administration de ce sacrement; cérémonies | 214 |

La Sainte Eucharistie

CHAPITRE PREMIER

Institution et Nature

- | | |
|--|-----|
| 1. La Sainte Eucharistie, sacrement et sacrifice..... | 219 |
| 2. Sens du mot <i>Eucharistie</i> , et autres noms donnés à ce sacre-
ment..... | 219 |

3. Définition du sacrement de l'Eucharistie	220
4. L'Eucharistie est un vrai sacrement : (1) Signe sensible. (2) Institution par le Christ. (3) Elle confère la grâce.....	221
5. Comment elle diffère des autres sacrements.....	222
6. Le moment où elle fut instituée ; raisons.....	223
7. Motifs pour lesquels le Christ a institué la Sainte Eucharistie ; (1) la plus grande gloire de Dieu. (2) L'exaltation de sa sainte humanité. (3) L'honneur de l'Eglise. (4) Notre avantage.....	225
8. En quoi consiste l'essence de ce sacrement.....	227

CHAPITRE II

Matière et forme de l'Eucharistie

1. Double matière de ce sacrement — <i>éloignée et prochaine</i> ...	229
2. Le pain et le vin, matière de ce sacrement : (1) Le pain doit être fait avec de l'eau naturelle. (2) Le vin doit être du vin de raisin. (3) On doit ajouter un peu d'eau : raisons qu'en donne saint Thomas.....	229
3. Raisons pour lesquelles Notre Seigneur a désigné le pain et le vin comme matière de ce sacrement.....	232
4. Forme de l'Eucharistie	233
5. Comment cette forme diffère de celle des autres sacrements	234
6. Si l'Eucharistie a une matière et une forme <i>in facto esse</i> ...	234
7. Ce mystère provoque nos sentiments d'amour et de louange envers Dieu.....	236

CHAPITRE III

La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie prouvée par les paroles de la promesse. (S. J. VI. 48^{ET S.})

1. La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.....	238
2. La présence réelle, l'une des vérités les plus importantes du Christianisme, définie par le Concile de Trente.....	238

3. La présence réelle prouvée par les paroles de la promesse :
 (1) Citation des paroles. (2) Elles se rapportent à l'Eucharistie 240
4. Ce passage de l'évangile de saint Jean doit s'entendre de la manducation réelle du corps et du sang du Christ : (1) Cet aliment et ce breuvage sont quelque chose de nouveau. (2) Comparaison avec la Manne. (3) La manducation réelle est le sens évident. (4) Le Christ appelle sa chair une véritable nourriture, et son sang un véritable breuvage. (5) Les juifs l'ont compris dans le sens littéral..... 243
5. Explication des paroles du 64^m verset en réponse à une objection 245

CHAPITRE IV

La présence réelle prouvée par les paroles
de l'institution

1. Les paroles de l'institution d'après les trois évangélistes, saint Mathieu, saint Marc et saint Luc ; paroles de saint Luc ; paroles de saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens..... 247
2. Les paroles de l'institution doivent se prendre dans leur sens littéral, preuves tirées : (1) Du côté de la personne qui les prononce. (2) Des circonstances qui les accompagnent. (3) De l'évidence et de la force des expressions. (4) Aucune autre interprétation n'est admissible 249
3. L'usage de ce sacrement d'après saint Paul. Texte et interprétation de ses paroles 251

CHAPITRE V

La présence réelle prouvée par la tradition.
Réponse aux objections

1. Témoignage des Pères 254
2. Condamnation de la doctrine contraire 255

3. Décrets des Conciles.....	255
4. Note explicative du Docteur Lingard sur la présence réelle, et réponse aux objections.....	256
5. Conclusions à tirer de la doctrine de la présence réelle. Le Christ absolument tout entier présent dans ce sacrement: (1) Son corps. (2) Son sang. (3) Son âme. (4) Sa divinité.	260
6. Manière ou raison dont tout ce qui appartient au Christ est contenu dans ce sacrement: (1) Le corps sous les apparences du pain, et le sang sous les apparences du vin. (2) Le corps sous les espèces du vin, et le sang sous les espèces du pain; et l'âme sous l'une ou sous les deux espèces par concomitance ou par connexité naturelle. (3) La divinité présente par concomitance. (4) Le Père et le Saint-Esprit présents par circuminsession	261
7. L'enseignement catholique de la présence réelle tel que l'expose la Bulle <i>Apostolicæ Curæ</i> , Vengée N. 11.....	263

CHAPITRE VI

Transsubstantiation

1. Manière dont le Christ devient présent dans l'Eucharistie, et sens du mot transsubstantiation en opposition à <i>Consubstantiation</i> et à <i>Impanation</i>	266
2. La doctrine de la transsubstantiation se prouve: (1) Par les paroles de l'institution. (2) Par le témoignage des Pères...	266
3. Extrait du Catéchisme de Lingard donnant l'explication de ce terme et son histoire.....	263
4. Sens dans lequel on donne parfois le nom de pain à l'Eucharistie après la consécration.....	270
5. La transsubstantiation est un dogme à part.....	270
6. Quelques exemples à propos de ce mystère	271
7. Autres mystères contenus dans ce sacrement, comme conséquence de la transsubstantiation, ou s'y rattachant.....	271
8. Explication du Catéchisme du Concile de Trente.....	272

9. Les mystères, bien qu'au-dessus de notre intelligence naturelle, ne sont pas impossibles..... 273
10. — On doit rendre à l'Eucharistie l'adoration suprême, due à Dieu seul; hymne de l'Eglise dans le sens de cette dévotion..... 274

CHAPITRE VII

Le ministre de la Sainte Eucharistie

1. Le ministre de la consécration : exposé de la doctrine et preuves..... 277
2. Le ministre de la distribution ou de l'administration de l'Eucharistie : (1) ordinaire ; (2) extraordinaire..... 278
3. Jours où l'on ne doit pas donner la communion..... 280
4. Défense de toucher les vases sacrés..... 280
5. Sacrilège de fonction et son châtement..... 281

CHAPITRE VIII

Le sujet de la Sainte Eucharistie

1. Ceux qui peuvent recevoir l'Eucharistie validement. Le cas des enfants 284
2. Ceux qui peuvent la recevoir licitement 285
3. Obligation de recevoir la communion 287
4. Explication du précepte divin 287
5. Le *Viatique*. Quand il y a obligation de le recevoir, et ceux qui peuvent recevoir la communion en viatique 288
6. Précepte ecclésiastique de la communion. Quand il oblige . 280
7. Temps pour accomplir le devoir pascal. 290
8. Pratique de la communion quotidienne et fréquente. 291
9. Manière de faire la communion spirituelle. 292
10. Pratique de ne donner la communion que sous une espèce ; explications et raisons pour lesquelles l'Eglise a adopté cette pratique. 293
11. Réponse aux objections qu'on oppose à cette pratique. . . . 295

CHAPITRE IX

Dispositions pour bien communier

- | | |
|---|-----|
| 1. Nécessité de se préparer à la communion | 297 |
| 2. Dispositions de l'âme: (1) Etat de grâce. (2) Absolution . . | 299 |
| 3. Règle générale pour la communion des fidèles | 301 |
| 4. Dispositions du corps: (1) Jeûne naturel. (2) Propreté et
bonne tenue | 301 |
| 5. Manière de s'approcher de la sainte table et de recevoir la
communion. | 303 |

CHAPITRE X

Effets de la sainte Communion

- | | |
|---|-----|
| 1. Elle produit les plus merveilleux effets | 305 |
| 2. Elle augmente dans l'âme la grâce sanctifiante. | 306 |
| 3. Autres effets pour l'âme: (1) Elle répare. (2) Elle soutient.
(3) Elle fait croître. (4) Elle délecte. | 307 |
| 4. Ses effets pour le corps: (1) Elle réprime la concupiscence.
(2) Elle est un gage de résurrection glorieuse | 310 |

CHAPITRE XI

Communion indigne et ses effets

- | | |
|---|-----|
| 1. Ce qu'on entend par une communion indigne | 313 |
| 2. Trois manières de communier | 313 |
| 3. Une communion sacrilège renferme un triple crime | 315 |
| 4. Les effets d'une communion sacrilège d'après Bourdaloue:
(1) Abus du précieux sang. (2) Celui qui se rend coupable
de sacrilège boit et mange sa propre condamnation.
(3) Abandon de l'âme. (4) Indifférence à l'égard des
choses de Dieu et de son propre salut | 316 |
| 5. Châtiments temporels à redouter: (1) Une vie abrégée.
(2) Malheur et misères. (3) Danger d'impénitence finale . | 318 |

- | | |
|---|-----|
| 6. Le pécheur doit néanmoins être encouragé. | 320 |
| 7. Le cas de ceux qui communient en état de péché véniel | 320 |
| 8. Quand se produisent les effets de la communion. | 321 |
| 9. Une bonne communion est l'acte le plus grand de respect
et de dévotion envers Dieu, et le plus avantageux pour
nous. | 321 |

CHAPITRE XII

La Sainte Eucharistie en tant que Sacrifice

- | | |
|--|-----|
| 1. Ce qu'on entend par Sacrifice en général. | 326 |
| 2. Définition du sacrifice dans son sens rigoureux et ses condi-
tions, au point de vue: (1) de la matière; (2) de sa fin
principale; (3) du ministre; (4) de la forme | 327 |
| 3. Division des sacrifices: (1) Suivant les différents états du
monde. (2) Les sacrifices de l'Ancienne Loi; division au
point de vue (1) de la matière; (2) de la forme; (3) de
leur fin; (4) du temps | 329 |
| 4. La raison d'un sacrifice par l'effusion du sang | 330 |
| 5. Remarques sur les éléments essentiels d'un sacrifice. | 331 |
| 6. Le sacrifice comprend dans sa notion et son essence la
destruction ou l'immolation de la victime | 334 |

CHAPITRE XIII

Le Sacrifice de la Nouvelle Loi ou le Sacrifice
de la Messe

- | | |
|--|-----|
| 1. Ce qu'on entend par le sacrifice de la Messe. | 338 |
| 2. Le sacrifice de la Croix continué dans le sacrifice de la
Messe | 338 |
| 3. Définition du sacrifice de la Messe et explication du mot
<i>messe</i> | 340 |
| 4. La Messe est un vrai et réel sacrifice: preuves. | 340 |
| 5. En quoi consiste l'essence de ce sacrifice: (1) Quant à la
matière, et (2) quant à la forme. | 343 |

6. Inexactitude de la signification de la Messe telle que la donne le « Manuel de théologie catholique »	344
7. On mange la chair de la victime : raison	346
8. Comment la Messe diffère : (1) Du sacrifice de l'Ancienne Loi. — (2) du sacrement de l'Eucharistie. — (3) Du sacrifice de la dernière cène. — (4) Du sacrifice de la Croix	347
9. Ce sacrifice est substantiellement et réellement le même que celui de la Croix	348
10. Points essentiels de la doctrine catholique sur la Messe. . .	349

CHAPITRE XIV

Effets et fruits du Sacrifice de la Messe

1. Explication des quatre principaux effets du sacrifice de la Messe	352
2. Sacrifice d'adoration.	353
3. Sacrifice d'action de grâces	353
4. Sacrifice de propitiation et de satisfaction	354
5. Sacrifice d'impétration.	356
6. Manière dont la Messe produit ses effets : (1) En général. (2) En particulier.	357
7. Fruits du saint sacrifice de la Messe : (1) fruit général. (2) Fruit spécial. (3) Fruit très spécial	359
8. Prix du saint sacrifice et sa vertu	361
9. D'où vient la limitation des fruits de ce sacrifice	361
10. Ceux pour qui on peut offrir la Messe	362
11. Conclusion pratique	364

Le Sacrement de Pénitence

INTRODUCTION

1. Place qu'occupe la Pénitence dans l'ordre des sacrements. .	366
2. Sens du mot <i>Pénitence</i>	367

CHAPITRE PREMIER

Vertu de Pénitence ou Repentance

1. Définition et explication de la vertu de pénitence	369
2. Nécessité de la vertu de Pénitence: (1) <i>Necessitate medii</i> , et (2) <i>Necessitate præcepti</i>	371
3 Grâce suffisante toujours offerte au pécheur pour qu'il puisse se repentir	372
4. Danger de différer de faire pénitence.	373
5. Effets de la vertu de pénitence: (1) Rémission de la culpa- bilité du péché: Quatre conclusions qui en découlent. (2) Rémission de la peine due au péché. (3) Elle fait recouvrer les vertus, et revivre les mérites	375
6. Conclusion de cet enseignement sur les effets de la péni- tence	379

CHAPITRE II

Le Sacrement de Pénitence considéré en lui-même
(Secundum se)

1. La Pénitence, sacrement de la Nouvelle Loi; (1) Signe sensible. (2) Il produit la grâce. (3) Institué par le Christ.	381
2. Le pouvoir de pardonner les péchés a été conféré par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs	383
3. Matière du sacrement de Pénitence: (1) Matière éloignée. (2) Matière prochaine	384
4. La <i>forme</i> de ce sacrement.	387
5. Si une forme conditionnelle est permise ou valide.	388
6. Nécessité du sacrement de Pénitence.	389
7. Effets de ce sacrement: (1) Grâce sanctifiante. (2) Grâce actuelle et sacramentelle. (3) Paix et sérénité de la cons- cience.	390
8. Le sacrement de Pénitence est tout à fait distinct du baptême	390
9. Remarques du Docteur Lingard sur le sacrement de Péni- tence	392

CHAPITRE III

Contrition: nature, nécessité, et qualités

- | | |
|--|-----|
| 1. La contrition: Définition et explication. | 397 |
| 2. Objet de la contrition , | 398 |
| 3. Qualités de la contrition: suprême ou souveraine. | 399 |
| 4. Elle doit être surnaturelle | 401 |
| 5. Précepte de la contrition, et quand il oblige | 402 |

CHAPITRE IV

Division et effets de la contrition. Le ferme propos

- | | |
|---|-----|
| 1. Contrition <i>parfaite</i> et <i>imparfaite</i> . (1) Contrition parfaite.
(2) Contrition imparfaite, ou attrition. | 406 |
| 2. Effets de la contrition | 407 |
| 3. Si la contrition, <i>parfaite</i> ou <i>imparfaite</i> , doit être surnaturelle | 408 |
| 4. Quatre qualités de la contrition. | 410 |
| 5. <i>Le ferme propos</i> : Sens, division et nécessité. | 410 |
| 6. Le ferme propos doit être: (1) Ferme. (2) Universel.
(3) Efficace | 411 |
| 7. Les moyens d'obtenir de Dieu une contrition sincère sont de considérer: (1) L'offense que le péché fait à Dieu; (2) Les bienfaits de Dieu; (3) la passion du Christ; (4) les fins dernières; (5) la malice et la laideur du péché. | 413 |
| 8. Exemple qui montre l'efficacité de ces moyens avant la confession. . . . , , | 415 |

CHAPITRE V

La confession: nature, institution et obligation

- | | |
|---|-----|
| 1. Sens et explication de la confession sacramentelle. | 418 |
| 2. La confession sacramentelle a été établie par la loi divine, et n'est point l'invention des hommes | 419 |

3. Utilité de la confession: (1) pour l'individu. (2) Pour la société.	420
4. Obligation de la confession	421
5. Précepte divin de la confession; — quand il oblige.	422
6. Précepte ecclésiastique; — quand il oblige.	422

CHAPITRE VI

Qualités d'une bonne confession

1. Trois principales qualités d'une bonne confession: (1) Elle doit être humble. (i) Une confession peut-elle être <i>valide</i> et <i>incomplète</i> ? (ii) La contrition doit-elle précéder la confession? La confession doit être fidèle. Différentes sortes d'hypocrisie au confessionnal. (3) La confession doit avoir l'intégrité — formelle et matérielle. Causes qui exemptent de l'intégrité matérielle	425
2. Péchés dont il faut confesser (1) l'espèce; (2) le nombre	429
3. Obligation de la confession. Péchés douteux.	430
4. S'il faut confesser les circonstances du péché	431

CHAPITRE VII

Examen de conscience et manière de se confesser

1. Ce qu'on entend par examen de conscience. Sa nécessité	434
2. Règle générale sur le temps à consacrer à l'examen de conscience . . . ,	434
3. Sur quoi il faut s'examiner, et conseils pour le faire.	435
4. Manière de se confesser. Ordinairement on doit se confesser en paroles, non en écrivant à un confesseur absent	436
5. Il est douteux que la confession par téléphone soit licite	437
6. La confession sacramentelle publique n'a jamais été obligatoire.	438
7. Pratique de la confession.	438
8. Confession générale, — quand elle est nécessaire, et quand elle est utile.	441

CHAPITRE VIII

Le ministre du sacrement de Pénitence

1. Le ministre du sacrement. Le pouvoir d'*ordre* et le pouvoir de *jurisdiction*. 443
2. Triple différence entre ces deux pouvoirs 443
3. Jurisdiction — ordinaire et déléguée 443
4. Approbation requise pour un confesseur. 444
5. Qualités d'un confesseur 445
6. Sceau sacramental ; manière dont il oblige. 446
7. Péchés qu'il y a à violer le sceau sacramental ; étendue de son obligation. 448

CHAPITRE IX

Confession sacrilège

1. Ce qu'on entend par une confession sacrilège. Ceux qui sont indignes d'absolution. 450
2. Remarques du Catéchisme du Concile de Trente et du Rituel romain sur ceux à qui on doit refuser ou différer l'absolution. 451
3. Certaines catégories de pénitents: (1) Ceux qui ne montrent aucun signe de repentir. (2) Ceux qui refusent de pardonner, et qui ne veulent abandonner ni leur haine, ni leurs rancunes. (3) Ceux qui ne veulent pas restituer. (4) Ceux qui ne veulent pas fuir ou écarter une occasion prochaine de péché. (5) Pécheurs habituels et récidivistes. (6) Ceux qui donnent du scandale public et refusent de réparer. (7) Ceux qui ignorent les vérités nécessaires . . . 453

CHAPITRE X

De la satisfaction

1. Sens et division	464
2. La satisfaction en général. (1) L'homme peut satisfaire à Dieu. (2) Un homme peut satisfaire pour un autre.	465
3. Conditions de la satisfaction.	466
4. Œuvres satisfactoires.	467
5. Satisfaction sacramentelle	467
6. Effets de la satisfaction sacramentelle.	469
7. Qualité et degré de la pénitence à imposer	470
8. Moment et manière d'accomplir la pénitence	471
9. Quand on peut changer la pénitence.	472
10. La question des pénitences publiques.	473

CHAPITRE XI

Sur les Indulgences

1. Sens	476
2. Le pouvoir d'accorder des indulgences appartient à l'Eglise	476
3. Qu'entend-on par le trésor de l'Eglise? (1) Les mérites surabondants du Christ. (2) La communion des saints relativement à ce point.	478
4. Indulgences pour les vivants et pour les morts. Différence dans l'application	481
5. Division des indulgences	482
6. Indulgences plénières et indulgences partielles: explication.	483
7. L'indulgence plénière du Jubilé: explication	484
8. L'indulgence plénière à l'heure de la mort.	486
9. Conditions requises pour gagner les indulgences, principalement une indulgence plénière: explication.	489
10. Prières à l'intention du Pape	488
11. Conditions requises lorsque l'indulgence est applicable aux âmes du Purgatoire.	489
12. Conclusion	490

L'Extrême-Onction

CHAPITRE PREMIER

Nature et Institution

1. L'Extrême-Onction est un sacrement institué par notre divin Sauveur pour les besoins spirituels des malades 491
2. L'Extrême-Onction considérée comme sacrement. (1) Nature et institution. (2) Matière et forme. (3) Le ministre, et obligation d'administrer ce sacrement 493

CHAPITRE II

Le sujet de l'Extrême-Onction, et ses effets

1. Le sujet de l'Extrême-Onction 500
2. Obligation de recevoir ce sacrement 501
3. Obligation d'appeler le prêtre pour assister les malades. . . 501
4. Quand ce sacrement peut être réitéré 502
5. Conditions requises : (1) pour la réception valide, (2) pour la réception licite de l'Extrême-Onction 503
6. Effets du sacrement : (1) Une augmentation de la grâce sanctifiante. (2) Il efface les restes du péché. (3) Il donne un secours particulier pour surmonter les tentations, etc.. (4) Il rend quelquefois la santé du corps. 505
7. Quelques autres effets qu'il produit. 506
8. Ce qu'on doit faire après l'Extrême-Onction : Prières pour les agonisants. 506
9. Ce qu'il faut faire après la mort : (1) Pour l'âme. (2) Pour le corps des défunts. Obsèques et funérailles 507

Le Sacrement de l'Ordre

CHAPITRE PREMIER

Institution et Nature

1. Hiérarchie sacrée divinement instituée dans l'Eglise 513
2. Dans tous les temps, chez tous les peuples, des personnes ont été choisies pour exercer les fonctions saintes de la religion. 515

- | | |
|--|-----|
| 3. Définition et explication de l'Ordre. | 516 |
| 4. Il est un vrai sacrement: (1) Signe sensible. (2) Institué par le Christ. (3) Communication de la grâce | 516 |
| 5. <i>Matière</i> des saints Ordres. | 518 |
| 6. <i>Forme</i> | 519 |
| 7. <i>Effets</i> | 520 |

CHAPITRE II

- Les différents Ordres

- | | |
|---|-----|
| 1. Les Ordres de l'Eglise sont au nombre de sept. On les divise en Ordres majeurs et en Ordres mineurs | 523 |
| 2. La tonsure; — sa signification | 524 |
| 3. Les Ordres mineurs: (1) Le portier; — signification et fonctions. — (2) Le lecteur; — signification et fonctions. — (3) L'exorciste; — signification et fonctions. — (4) L'acolyte; — signification et fonctions | 524 |
| 4. Les Ordres majeurs ou saints Ordres: (1) Le sous-diaconat; signification et fonctions; les obligations qu'il impose. — (2) Le diaconat; signification, devoirs et origine. | 527 |

CHAPITRE III

La prêtrise et l'Episcopat

- | | |
|--|-----|
| 1. La Prêtrise. (1) Sacrement de la loi nouvelle. (2) Institution divine. (3) Nature et office. — Cérémonie de l'ordination. | 532 |
| 2. L'Episcopat. (1) Définition: on l'appelle le sacerdoce de l'Ordre supérieur. (2) Il est le complément de la Prêtrise, ou un ordre distinct. (3) Matière et forme de l'Episcopat | 538 |
| 3. L'Episcopat est plus éminent que la Prêtrise. | 539 |
| 4. Trois choses requises pour constituer un évêque: (1) l'élection; (2) l'institution; (3) l'ordination ou consécration. | 540 |
| 5. Les évêques successeurs des apôtres. Leurs principaux devoirs | 540 |

CHAPITRE IV

Le Ministre et le sujet des Saints Ordres

Le Ministre

- | | |
|--|-----|
| 1. Le Ministre ordinaire de l'Ordre | 543 |
| 2. Le Ministre extraordinaire des Ordres mineurs : sous-diaconat et diaconat | 544 |

Le Sujet

- | | |
|--|-----|
| 1. Conditions requises pour recevoir valablement les saints Ordres : (1) Sexe masculin. (2) Le baptême, (3) L'intention | 544 |
| 2. Conditions requises pour la réception licite de ce sacrement : (1) Vocation divine. (2) Science. (3) Pureté de vie. (4) Être confirmé. (5) N'être empêché par aucune irrégularité . . . | 546 |
| 3. Douze irrégularités ecclésiastiques | 547 |
| 4. L'obligation de recevoir ou de ne pas recevoir les Ordres. . | 549 |
| 5. Les signes d'une vocation divine. Avis aux parents et aux enfants à propos de l'état ecclésiastique | 550 |

Le Sacrement de Mariage

CHAPITRE PREMIER

Fiançailles ou Engagement matrimonial

- | | |
|---|-----|
| 1. Les fiançailles : Signification et division. (1) Solennelles ou privées. (2) Absolues ou conditionnelles | 554 |
| 2. Effets ou conséquences des fiançailles. (1) En vertu de la loi naturelle. (2) En vertu de la loi canonique | 556 |
| 3. Dissolution des fiançailles ou rupture de l'engagement matrimonial. Huit moyens de dissolution, et raisons | 557 |
| 4. Remarques à propos du temps des fiançailles | 558 |

CHAPITRE II

Le mariage considéré comme contrat naturel

1. Le mariage: Sens et nature	561
2. Le mariage est un contrat véritable	561
3. Trois sortes de mariage. <i>Legitimum, ratum et consummatum</i>	562
4. L'institution du mariage considéré comme un contrat naturel	563
5. Obligation ou nécessité du mariage.	563

CHAPITRE III

Le mariage comme Sacrement

1. Définition	565
2. Parmi les chrétiens le sacrement est inséparable du contrat de mariage	566
3. Le contrat élevé par Notre Seigneur à la dignité de sacrement.	566
4. <i>Matière, forme et ministre.</i> (1) La matière. (2) La forme. (3) Le ministre	568
5. Sujet de ce sacrement	569
6. Ses effets	569
7. Cause efficiente, ou consentement requis	570
8. Consentement conditionnel	571
9. La question du consentement des parents	571
10. Des fins du mariage, et du choix d'un état de vie	272

CHAPITRE IV

Les bénédictions du mariage

1. Les trois bénédictions du mariage	574
2. Devoirs des personnes mariées à l'égard de leurs enfants.	575
3. Leurs devoirs au point de vue de la fidélité	575
4. Les devoirs qu'impose le mariage comme sacrement. Et comment ce sacrement est le signe de l'union du Christ avec son Eglise	577

CHAPITRE V

Indissolubilité du Vinculum ou lien conjugal

1. Le mariage est indissoluble. La question considérée : (1) Au point de vue du mariage *legitimum*. (2) Du mariage *ratum*. (3) Du mariage *ratum* et *consummatum* 578
2. Erreurs principales contraires à cette indissolubilité 582
3. Doctrine de l'indissolubilité prouvée par l'Écriture et par la tradition 583
4. Le texte de saint Mathieu expliqué dans le sens catholique. 585
5. Le *vinculum*, ou lien conjugal, ne peut être dissous pour cause d'adultère. 585

CHAPITRE VI

Le Divorce, ou la séparation des époux

1. Sens du *libellus repudii*, ou libelle de divorce, chez les juifs 587
2. Le Christ l'a abrogé. 588
3. Sens du mot « divorce : » ses trois divisions 588
4. La séparation *a mensâ et thoro*, du lit et de la table, peut être permise pour de bonnes raisons : (1) consentement mutuel. (2) Adultère. (3) Apostasie ou hérésie. (4) Excitations au crime, ou danger du salut. (5) Danger physique. 589
5. L'autorité qui peut légitimement prononcer cette séparation 591
6. S'il est permis aux catholiques de s'adresser aux cours civiles pour une question de divorce 592

CHAPITRE VII

L'unité du mariage

1. L'unité du mariage opposée à la polygamie 595
2. Licéité des secondes noces 595
3. La polyandrie, — ou la condition de la femme ayant plusieurs maris, — contraire à la loi naturelle 596

4. La polygamie, — ou la condition de l'homme ayant plusieurs femmes, — contraire à la loi divine et à la première institution du mariage 596
5. Dieu l'avait permise aux Juifs sous l'Ancienne Loi; mais cette permission a été abrogée sous la Loi Nouvelle, et le mariage ramené à sa première institution 597
6. Les secondes noces, quoique permises, sont très souvent la source de nombreux inconvénients; et, en règle générale, ne sont pas conseillées. 598

CHAPITRE VIII

Des empêchements du mariage en général

1. Signification des empêchements de mariage. 600
2. Division: (1) Empêchements *prohibants* et empêchements *dirimants*. (2) Ceux de la loi naturelle, de la loi divine positive, et de la loi ecclésiastique. (3) Absolus et relatifs, publics et occultes. (4) Ceux qui sont antérieurs et ceux qui sont postérieurs au mariage 601
3. Raisons d'être des empêchements. 602
4. L'Eglise a le pouvoir d'en établir. 603
5. Le pouvoir de l'autorité civile, ou des princes séculiers, relativement aux empêchements de mariage 604
6. Rapports de l'Eglise et de l'état au point de vue du mariage 605

CHAPITRE IX

Empêchements prohibants, ou qui rendent un mariage illicite

1. *Ecclesiæ vetitum*, ou défense de l'Eglise. (1) La publication des bans. (2) *Mariages mixtes*, et les conditions dans lesquelles ils sont permis. 608
2. *Tempus vetitum*, ou temps prohibé 613
3. Les *sponsalia*, ou fiançailles. 613
4. *Votum*, ou le vœu de chasteté. 613

CHAPITRE X

Empêchements dirimants

1. Sens et division	616
2. Nombre et nom des empêchements <i>dirimants</i>	616
3. L'empêchement qu'on appelle <i>erreur</i>	617
4. L'empêchement de <i>condition</i>	618
5. De vœu solennel	618
6. Des saints Ordres	619
7. L'empêchement de consanguinité, d'affinité, de parenté spirituelle. (1) De consanguinité — ses raisons. (2) Affinité. (3) Parenté spirituelle. (4) Parenté légale.	619
8. <i>Honestas publica</i> , l'honnêteté publique.	622
9. L'incapacité	623
10. L'âge	624
11. L'insanité.	624
12. Crainte, force et violence	625

CHAPITRE XI

Empêchements dirimants (suite)

1. <i>Ligamen</i> , ou existence d'un mariage antérieur.	629
2. Le crime; trois sortes: (1) l'adultère avec promesse de mariage; (2) le meurtre avec concertation; (3) l'adultère et le meurtre par l'une des parties	630
3. <i>Disparitas cultus</i> , le défaut de baptême pour un des conjoints	631
4. Clandestinité: Institution et signification de cet empêchement. (1) La loi est locale, et atteint tous les mariages dans les lieux ou elle a été publiée. (2) Elle est personnelle, et atteint ceux qui ont un domicile dans les pays ou elle a été publiée. (3) L'empêchement n'a pas lieu pour les mariages ou la loi n'a pas été publiée. (4) L'empêchement n'a pas lieu si le mariage se célèbre dans un pays ou l'une des parties réside et ou la loi n'a pas été publiée. (5) Dans certains pays la loi n'oblige pas dans le cas d'un mariage mixte	632

- | | |
|--|-----|
| 5. Domicile ou quasi-domicile : Explication | 635 |
| 6. Témoins exigés pour un mariage. | 637 |
| 7. Cas dans lesquels un mariage clandestin serait valide | 637 |

CHAPITRE XII

Revalidation du mariage et dispenses

- | | |
|--|-----|
| 1. Que faire lorsqu'un mariage a été invalidement contracté ? | 640 |
| 2. Etude de trois cas : (1) mariage invalide par défaut de consentement ; (2) par suite de clandestinité ; (3) par suite de quelque autre empêchement ecclésiastique. | 641 |
| 3. Dispense de mariage. (1) Qui a le pouvoir de les accorder ? (2) Causes ou motifs de les accorder. (3) Les tribunaux romains auxquels ont doit adresser la demande de dispense | 642 |

CHAPITRE XIII

La célébration du mariage

- | | |
|--|-----|
| 1. Essai d'instruction avant le mariage | 646 |
| 2. Cérémonies pour la célébration du mariage | 651 |
| 3. Exhortation après le mariage | 656 |





Les Sacrements expliqués

TRAITÉ PRÉLIMINAIRE DE LA GRACE

CHAPITRE PREMIER

LA GRACE : DÉFINITION ET DIVISION

1. Préambule montrant les rapports de cet ouvrage avec les précédents.
2. Besoin de la grâce dans les différents états de la nature humaine.
3. Sens et différentes acceptions du mot « grâce ».
4. Définition de la grâce selon le vrai sens théologique.
5. Pourquoi on dit que la grâce est accordée par les mérites de Jésus-Christ.
6. La définition fait connaître : (1) La cause efficiente de la grâce ; — (2) Sa cause méritoire ; — (3) Sa cause finale.
7. Division de la grâce : (1) Grâce extérieure et grâce intérieure. — (2) La grâce intérieure divisée en (i) grâce *gratis data*, et (ii) en grâce *gratum faciens*.
8. Énumération des grâces *gratis datae*, et explication de leur nature.
9. Explication de la grâce *gratum faciens*. Sa division en grâce *actuelle* et en grâce *habituelle*.

I. PRÉAMBULE MONTRANT LES RAPPORTS DE CET OUVRAGE AVEC LES PRÉCÉDENTS

Ma tâche actuelle est de traiter de la *troisième partie* de la doctrine catholique, c'est-à-dire de la grâce et des sacrements. Dans deux ouvrages antérieurs j'ai expliqué la première et la seconde partie de cette doctrine. Le « Credo Expliqué » est consacré à la première partie, qui contient les dogmes et les vérités de la foi que nous devons croire. Les « Commandements Expliqués » s'occupent de la seconde, de celle qui a rapport à la morale; c'est-à-dire des lois que nous devons observer, des vertus que nous sommes appelés à pratiquer, des vices que nous sommes tenus de vaincre et d'éviter. Comme nous avons déjà exposé l'enseignement qui a pour objet la foi et la morale, nous arrivons naturellement à considérer les moyens que Dieu nous offre pour nous rendre capables de croire ses vérités et d'observer ses préceptes jusqu'à la fin, pour que nous puissions fidèlement le servir comme notre Seigneur et Maître, et mériter de lui être unis un jour dans son royaume céleste. Ces moyens sont la prière et les sacrements qui constituent et comprennent toute l'économie du culte catholique. Ainsi que nous avons cru utile, même nécessaire, de donner un petit traité sur la Foi, comme introduction au *Credo*, et un traité sur la Loi, comme introduction aux *Commandements*, ainsi sera-t-il utile, et, en un certain sens, nécessaire, de faire précéder d'un petit traité sur la Grâce le présent ouvrage sur les Sacrements.

2. BESOIN DE LA GRACE DANS LES DIFFÉRENTS ÉTATS DE LA NATURE HUMAINE

La première question qui se présente naturellement à l'esprit chrétien, qui veut chercher à pénétrer dans les moyens que Dieu a institués pour notre sanctification, a rapport au besoin que nous avons du secours divin : de nous-mêmes, par nos propres forces naturelles, pouvons-nous croire d'une foi salutaire, ou pouvons-nous observer complètement la loi morale ? Notre catéchisme répond que nous ne le pouvons pas. Sans la grâce nous ne pouvons rien faire pour mériter le ciel ; c'est dans ce sens que parle notre Sauveur quand il dit : « Vous ne pouvez rien faire sans moi. »¹ Nous sommes des créatures faibles et sans ressources. Tandis que nous nous sentons, fort mal à propos, portés à considérer la dignité de notre nature comme supérieure à toutes les autres créatures de ce bas monde, nous ne devrions point nous laisser aller à l'oubli ou à l'indifférence relativement à la faiblesse de la raison et de la volonté humaines. L'aveugle a besoin d'un guide pour le conduire et l'empêcher de tomber dans le fossé ; le malade a besoin d'un médecin qui lui fasse recouvrer la santé. L'alimentation d'un arbre planté dans un terrain pierreux demande de la pluie et de l'humidité. Ainsi en est-il de l'homme : dans cet état de la nature tombée, il lui faut un secours surnaturel pour qu'il puisse éviter le mal, faire le bien, et arriver à sa destinée

¹ S. J. xv. 5.

finale. En un mot, il a besoin des secours que Dieu lui communique par sa grâce.

L'homme faible par lui-même, devient fort et invincible avec l'aide de Dieu. Avec l'assistance de la grâce, il n'est pas un devoir que nous ne puissions remplir, pas un péché que nous ne puissions éviter, pas une vertu que nous ne puissions acquérir, pas une passion que nous ne puissions surmonter, pas une victoire que nous ne puissions remporter.

Cette doctrine paraîtra plus manifeste, et frappera davantage notre esprit, à mesure que nous examinerons les questions sur la grâce et sur son action dans l'âme humaine.

3. SENS ET DIFFÉRENTES ACCEPTIONS DU MOT « GRACE »

Le mot *grâce* vient du latin *gratus*, agréable, et, dans son acception ordinaire, signifie : (1) La bienveillance, qui pousse une personne à bien agir, par exemple, pour gagner les bonnes grâces d'une autre ; (2) une faveur ou un bienfait reçu, comme lorsque nous disons : Voulez-vous me faire cette faveur ? ou encore : Je regarderais cela comme une grande faveur ou une grande grâce ; (3) la gratitude pour un bienfait ou les remerciements pour des faveurs reçues ; (4) l'excellence personnelle, ou quelque qualité qui recommande une personne à ses semblables, par exemple, la beauté, la distinction, comme lorsque nous disons qu'un orateur a donné son discours avec *grâce*, qu'un homme a joué son rôle avec *grâce*.

Toutefois, dans le langage théologique, le mot *grâce* a un sens distinct et déterminé, que nous devons adopter dans

notre traité sur ce sujet. Même dans ce langage, selon l'usage et l'acception ordinaire, ce terme ne laisse pas que de prêter à l'équivoque et à l'élasticité. Ainsi, on donne le nom de grâces à l'amour et aux faveurs libres et gratuites de Dieu, source et origine de tous les bienfaits que les hommes reçoivent de lui ; à l'influence favorable de Dieu, influence divine ou action du Saint-Esprit qui renouvelle le cœur et le préserve du péché ; à l'application de la justice du Christ au pécheur ; ou encore à un état de réconciliation avec Dieu, etc.. Le mot grâce peut signifier toutes ces choses, parce qu'on peut considérer la grâce à divers points de vue. Mais il est nécessaire de nous en tenir au sens rigoureux que lui donnent les théologiens, tel que nous le trouvons dans notre catéchisme, au sens dans lequel l'emploient et l'admettent tous les auteurs catholiques.

4. DÉFINITION DE LA GRACE SELON LE VRAI SENS THÉOLOGIQUE

Dans ce sens, la grâce se définit : « Un don surnaturel que Dieu nous fait gratuitement, en vue des mérites de Jésus-Christ, pour nous faire opérer notre salut. » Expliquons cette définition. La grâce est un don que Dieu nous fait gratuitement ou librement ; — c'est-à-dire quelque chose que Dieu nous accorde par pure libéralité, sans aucun droit de notre part. Il est vrai que tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, nous vient de Dieu, de sa libre générosité. Il n'était point tenu de nous créer, ni de nous conserver l'existence ; nous n'avions et nous n'avons aucun droit à la

vie, ni à sa conservation de la part de Dieu. Bien qu'on puisse, en un sens très général, appeler grâces ces dons naturels, puisqu'ils sont des faveurs de Dieu, et que nous ne les avons pas mérités, le mot grâce, dans le sens où nous en parlons ici, ne s'applique qu'à ces dons surnaturels, qui sont au-dessus de notre nature ou lui sont surajoutés. C'est pour cela que nous appelons la grâce un don *surnaturel*, — c'est-à-dire un don qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, qui nous rend capables de vivre et d'agir d'une manière sainte et divine.

Elle est un don surnaturel *que Dieu nous fait*; — ce qui veut dire, un don que Dieu nous accorde, un don que Dieu seul peut nous accorder, parce qu'il est l'unique source de tout bien. Les Anges et les Saints peuvent prier pour nous et nous obtenir la grâce; nous devons les suppléer pour obtenir leur intercession : il n'appartient à aucun d'eux de nous donner la grâce; c'est le propre de Dieu seul. Lui seul a le pouvoir de la dispenser, et cela, en vertu de sa libéralité et de sa miséricorde infinie.

5. POURQUOI ON DIT QUE LA GRACE EST ACCORDÉE PAR LES MÉRITES DE JÉSUS-CHRIST

Nous avons dit que le don de la grâce, auquel nous n'avons aucun droit, nous est accordé *en vue des mérites de Jésus-Christ*.

Dans l'état d'innocence où Adam avait été créé, la grâce lui était donnée par un effet de la pure libéralité de Dieu; les mérites de Jésus-Christ n'y avaient aucune part. Dans cet

état, outre les dons de la nature, Dieu avait conféré à nos premiers parents plusieurs dons surnaturels. S'ils avaient persévéré dans leur innocence, nous serions tous venus en ce monde avec des dons semblables. Notre corps, dans un état d'innocence, serait immortel, ne serait sujet ni à la mort, ni à la souffrance, et il serait entièrement soumis à l'empire et au contrôle de l'âme. Celle-ci aurait toutes ses facultés enrichies de dons surnaturels. Notre intelligence aurait reçu une connaissance claire et exacte, non seulement des choses naturelles, mais aussi des choses divines, comme les mystères de la foi. Notre volonté aurait été douée d'une aptitude et d'une inclination habituelle pour toute espèce de biens; nos affections aussi auraient été saintes, toutes auraient été soumises à la volonté, et celle-ci eût toujours été en accord parfait avec la sainte volonté de Dieu. Nos premiers parents, par leur chute et leur désobéissance, ont perdu tous ces dons surnaturels du corps et de l'âme. Non seulement ils ont subi cette perte; mais, comme conséquence, toutes leurs facultés dans cet état de nature tombée, en sont restées diminuées et blessées.

L'état de la *nature tombée* est celui dans lequel nous naissons tous par suite du péché originel, ou du péché de nos premiers parents. Dans cet état, nous sommes sujets aux maladies, aux souffrances de toutes sortes et à la mort. Notre âme n'est pas seulement privée des dons surnaturels qu'Adam avait reçus dans l'état d'innocence; elle est encore blessée dans toutes ses puissances, comme dans la parabole de l'homme qui s'en allait de Jérusalem à Jéricho, et qui tomba entre les mains des voleurs. Ceux-ci ne le dépouillèrent pas seulement de ses biens, mais infligèrent à son corps

des plaies et des blessures. Nous pouvons le considérer comme une figure de la race humaine. Dans cet état de la *nature* tombée, nos blessures sont l'ignorance de l'esprit, l'obstination de la volonté, la révolte des passions qui refusent les directions de la raison et le contrôle de la volonté.

La chute originelle nous a donc rendus incapables de jamais nous relever de cet état de ruine et de misère. La conséquence était que nous aurions été à jamais perdus, si le Verbe Eternel, touché d'une compassion infinie pour nous, ne s'était offert à son Père pour satisfaire à notre place sa justice outragée, pour mériter notre pardon, pour nous acquérir de nouveau la grâce que nous avons perdue, et le droit à notre héritage éternel. Dieu, en prévision des mérites de la vie et des souffrances du Christ, acceptant sa réparation infinie, a consenti à nous pardonner, à nous recevoir encore avec faveur, à nous rendre notre état de grâce. A partir de cet instant, nous avons été élevés de l'état de la nature tombée à l'état de *la nature réparée*. Cet état est celui dans lequel vécut Adam après son péché, celui dans lequel toute sa postérité a vécu, et vivra, jusqu'à la fin des temps. Telle est la raison qui nous fait dire que tous les dons surnaturels qui nous viennent de Dieu, nous sont accordés en vue des mérites de Jésus-Christ; et cela est vrai pour ceux qui ont vécu avant sa venue, aussi bien que pour ceux qui ont vécu depuis cette époque. Les premiers ne pouvaient obtenir la grâce et le salut qu'en prévision des mérites du Christ, tout comme nous ne pouvons obtenir la grâce et le salut qu'en vue de ces mêmes mérites déjà offerts pour nous par notre divin Rédempteur, pendant sa vie, pendant ses souffrances et à sa mort.

Néanmoins, selon le juste jugement de Dieu, même dans cet état de *la nature réparée*, l'homme ne rentre pas en possession de toutes les grâces et de tous les privilèges que lui avait fait perdre le péché originel. Il recouvre le droit d'aspirer au ciel et de s'en rendre digne, par des bonnes œuvres; et, conséquence nécessaire, Dieu lui accordera toutes les grâces dont il pourra avoir besoin pour atteindre cette fin. Quant aux souffrances, aux maladies, à la mort, à l'ignorance et à la révolte des passions, auxquelles Adam n'était point sujet dans l'état d'innocence, Dieu a voulu et ordonné que nous y resterions soumis dans cet état de *la nature réparée*.

La grâce nous est donnée pour notre sanctification et pour nous faire opérer notre salut; ce qui veut dire, pour nous rendre capables de vivre et de mourir saintement, de travailler à nous sauver et à mériter la vie éternelle.

6. LA DÉFINITION FAIT CONNAÎTRE : (1) LA CAUSE EFFICIENTE DE LA GRACE ; — (2) LA CAUSE MÉRITOIRE ; — (3) SA CAUSE FINALE.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée exacte de ce que c'est que la grâce, dans le sens théologique de ce mot, et dans le sens où nous l'employons dans ce traité : « Un don surnaturel que Dieu nous fait gratuitement, en vue des mérites de Jésus-Christ, pour nous faire opérer notre salut. » Cette définition contient tout ce qu'il nous importe de savoir pour le moment. Elle nous fait connaître (1) la cause efficiente de la grâce, qui est Dieu, selon les paroles du Psalmiste : « Parce que Dieu aime la miséricorde et la

vérité; le Seigneur donnera la grâce et la gloire. »¹ — (2) La cause méritoire de la grâce, dans l'état présent de la nature tombée, qui est Jésus-Christ, comme nous le dit saint Jean: « Nous avons tout reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce. Car la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ. »² — (3) Elle nous fait connaître la cause finale de la grâce, qui est la vie éternelle, comme saint Paul l'écrit dans son Epître aux Romains: « La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, en Jésus-Christ Notre Seigneur. »³

Dans la définition de la grâce, quelques théologiens, au lieu des mots *que Dieu nous fait*, mettent que Dieu fait *aux créatures intelligentes*, pour comprendre les anges aussi bien que les hommes. Il suffit de noter ce point sans nous y arrêter, puisque nous n'ignorons pas que même les anges de Dieu ne sont point sauvés par leurs propres puissances naturelles, mais qu'ils ont besoin, comme les hommes, de la grâce de Dieu, pour jouir de la béatitude éternelle.

J'ai parlé de trois états de la nature, *l'état de la justice originelle*, *l'état de la nature tombée*, et *l'état de la nature réparée*. On peut supposer comme possible un quatrième état, celui *de la nature pure*, dans lequel l'homme serait doué de tous les dons de la nature, mais sans les dons de la grâce. L'homme serait sans péché, mais il n'obtiendrait jamais une fin surnaturelle, ou n'arriverait jamais à la possession du royaume céleste de Dieu. Un tel état de la nature humaine,

¹ PS. LXXXIII. 12.

² S. J. I. 16, 17.

³ ROM. VI. 23.

quoique possible, n'a jamais existé, puisque Dieu créa nos premiers parents dans un état de justice originelle et cet état n'existera jamais, parce que la condition actuelle de l'homme doit durer jusqu'à la fin des temps.

7. DIVISION DE LA GRACE : (1) GRACE EXTÉRIEURE ET GRACE INTÉRIEURE. — (2) LA GRACE INTÉRIEURE DIVISÉE EN (i) GRACE *gratis data*, et (ii) EN GRACE *gratum faciens*.

Les théologiens distinguent plusieurs genres ou espèces de grâce, comme nous l'avons défini et expliqué plus haut.

(1) Il y a la grâce *extérieure* et la grâce *intérieure*. Sous le nom de grâces extérieures, on comprend ces secours qui viennent du dehors et qui aident l'homme à servir Dieu ; tels sont la loi divine, la prédication de l'Évangile, les miracles, les exemples du Christ et des saints. Ces moyens de salut, que la divine Providence multiplie, s'appellent grâces extérieures, parce qu'ils sont des occasions dont Dieu se sert pour agir sur l'âme, mais ne sont pas, à proprement parler, des grâces. Par eux-mêmes ces moyens ne sont ni *surnaturels*, ni suffisants pour nous faire produire des actions surnaturelles. La grâce véritable est un don surnaturel et intérieur, un effet de l'action immédiate de Dieu sur l'intelligence et sur la volonté. La grâce *intérieure* est celle qui affecte l'âme intérieurement, en se fixant, en habitant en elle, comme dans le cas de la grâce habituelle et des vertus infuses, ou en la poussant intrinsèquement à agir, comme dans le cas de la grâce actuelle agissant sur l'intelligence et la volonté.

(2) La grâce intérieure se divise en *grâce gratuitement donnée* (*gratia gratis data*) et en *grâce rendant l'homme agréable à Dieu*, (*gratia gratum faciens*). Ce n'est pas à dire que celle-ci ne soit pas aussi donnée gratuitement ; mais cette expression la distingue de la première en la désignant par l'effet principal de la grâce ; tandis qu'on désigne la première par un effet ou un nom moindre, comme quand nous appelons une brute un animal. La grâce *gratuitement donnée* a pour but premier le bien des autres. Elle est un don que Dieu nous fait pour procurer le salut du prochain.

8. ÉNUMÉRATION DES GRACES *gratis datæ*, ET EXPLICATION DE LEUR NATURE

Il y a neuf espèces de cette grâce que saint Paul énumère dans sa première épître aux Corinthiens : « Ces dons du Saint-Esprit, qui se font connaître au dehors, sont donnés à chacun pour l'utilité. Car l'un reçoit de l'Esprit de parler selon la sagesse ; un autre reçoit du même Esprit de parler avec science. Un autre reçoit la foi par le même Esprit ; un autre reçoit du même Esprit la grâce de guérir les maladies ; un autre, de faire des miracles ; un autre, le don de prophétie ; un autre celui du discernement des esprits ; un autre de parler diverses langues ; un autre, l'interprétation des langues. » ¹

Les grâces *gratis datæ* sont : (1) la parole de la sagesse ; (2) la parole de la science ; (3) la grâce *gratuitement donnée* de la foi ; (4) la grâce de la guérison ; (5) la grâce ou le don

¹ I COR. XII. 7 et s.

des miracles; (6) la grâce de la prophétie; (7) le don du discernement des esprits; (8) diverses espèces de langues; (9) l'interprétation des langues.

Ces grâces *gratis datæ* sont accordées, non dans le but de justifier celui qui les reçoit, mais plutôt afin qu'il puisse coopérer à la justification des autres. Elles ne sont pas aussi excellentes que la grâce *gratum faciens*. Celle-ci incite un homme immédiatement vers l'union avec sa fin dernière; tandis que la grâce *gratis data* pousse seulement les hommes vers certains actes préparatoires à leur fin dernière. Ainsi la prophétie et les miracles, et autres dons de ce genre, poussent seulement les hommes de telle sorte qu'ils puissent être unis à leur fin dernière, et, par conséquent, la grâce *gratum faciens* est plus excellente que la grâce *gratis data*.

Benoit XIV se demande pourquoi l'Apostolat n'est pas au nombre des grâces *gratis datæ*, aussi bien que la prêtrise et les autres ordres sacrés, puisqu'ils nous viennent de Dieu et sont donnés pour le bien des autres. La réponse est que ce sont là des dons de Dieu, accordés pour le bien des autres, mais on ne leur donne pas le nom de grâces *gratis datæ*, parce qu'il est de l'essence d'une grâce de ce genre d'être sensible et évidente dans ses effets. Ce sujet est expliqué tout au long par le Cardinal de Lauræa, quand il donne cette définition de la grâce *gratis data*: « C'est un don surnaturel fait à l'homme sans égard pour ses mérites, qui, par lui-même, ne rend pas agréable à Dieu celui qui le reçoit, mais qui est principalement ordonné pour le bien de l'Eglise, et qui montre clairement par quelque signe extérieur que le Saint-Esprit opère par son entremise. »

Le même savant pontife et docteur, Benoît XIV, voulant expliquer avec plus de clarté la nature de ces dons, nous dit que les grâces *gratis datae* sont communes aux pécheurs et aux justes. Il l'explique et le prouve de la manière suivante, d'après les paroles de l'Apôtre : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la charité..... et quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais tous les mystères ;... et quand j'aurais toute la foi capable de transporter les montagnes, et n'ai point de charité, je ne serais rien. » ¹ C'est le même sens qu'il faut donner aux paroles que nous lisons dans l'évangile de saint Matthieu : « Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? n'avons-nous pas chassé les démons en votre nom ? et n'avons-nous pas fait plusieurs miracles en votre nom ? Et alors je leur dirai hautement : Je ne vous ai jamais connus. Retirez-vous de moi, vous qui faites des œuvres d'iniquité. » ² Voici l'explication de tout ceci : Les œuvres qui concernent les grâces *gratis datae* n'appartiennent pas par elles-mêmes à la volonté et n'exigent pas d'elle la rectitude : et, par conséquent, comme elles ne dépendent pas de la grâce *gratum faciens*, elles peuvent en être séparées ; et, si Dieu le veut, elles peuvent être accomplies par les pécheurs. Il n'y a là aucune inconvenance ou aucune incompatibilité, comme le fait très bien ressortir Suarez. Viguier, cité par Benoît XIV, écrit sur ce point : « La grâce *gratis data* diffère de la grâce

¹ I COR. XIII. 1, 2.

² S. MAT. VII. 22, 23.

gratum faciens, d'abord parce qu'elle peut exister avec le péché mortel, et en l'absence de la charité. Mais la grâce *gratum faciens* ne peut pas exister avec le péché mortel ou le péché originel, ni sans la charité ; car il y aurait contradiction à prétendre qu'un homme peut en même temps être agréable et être détesté, ce qui serait le résultat du péché mortel. On peut encore ajouter que les grâces *gratis datæ* sont accordées aux justes, bien qu'elles ne le soient pas à tous, parce qu'il n'est pas nécessaire au bien général de l'Eglise, que tous les justes travaillent au salut du prochain, ou que tous soient élevés par une grâce spéciale à l'honneur de coopérer au bien d'autrui. D'où ces paroles de saint Augustin : « De telles grâces ne sont pas accordées à tous les saints, de crainte que les faibles ne soient entraînés dans l'erreur la plus funeste, en pensant que ces dons sont bien plus avantageux que les œuvres de justice qui conquièrent la vie éternelle. »¹

Le premier théologien qui ait ainsi établi une destination entre une grâce et une autre, est Alexandre de Hales, que saint Thomas a suivi, quand il nous dit qu'il y a deux sortes de grâces : l'une qui unit l'homme à Dieu, c'est la grâce *gratum faciens* ; l'autre, qui met un homme à même de coopérer avec un autre dans le but de ramener ce dernier à Dieu. Celle-ci est la grâce *gratis data*, dont j'ai suffisamment parlé aux divers points de vue pratiques, et pour ce que les fidèles ont besoin d'en savoir. Je n'y reviendrai donc pas dans ce traité.

¹ BEN. XIV, sur « *les Vertus Héroïques* », vol. III. ch. III.

9. EXPLICATION DE LA GRÂCE *gratum faciens*.
SA DIVISION EN GRÂCE *actuelle* ET EN GRÂCE *habituelle*

La grâce *gratum faciens* est un don surnaturel que Dieu nous fait librement, et qui, de sa nature, a pour but premier le propre salut spirituel de chacun ; c'est elle qui rend un homme agréable et acceptable aux yeux de Dieu, formellement, selon l'expression de l'école, si c'est la grâce habituelle et sanctifiante, ou qui le met sur la voie de s'y disposer et de s'y préparer, si c'est la grâce actuelle. Ceci nous amène à la division la plus importante de la grâce.

La grâce *gratum faciens* se divise en grâce *actuelle* et en grâce *habituelle*. La grâce *habituelle* est celle qui nous sanctifie formellement et qui réside dans l'âme comme une qualité ; on l'appelle communément grâce sanctifiante. Quand elle réside dans l'âme, elle y est accompagnée des vertus infuses ; elle est toujours unie à la charité ou à l'amour de Dieu.

La grâce *actuelle* est celle qui opère notre justification, parce que, par elle, Dieu nous excite à vivre saintement, à accomplir des œuvres salutaires, lesquelles nous disposent à recevoir la grâce habituelle, et nous rendent capables ou de la conserver, ou d'en mériter des accroissements. Le bon ordre demande que nous traitions de ces deux grâces dans des chapitres séparés.



CHAPITRE II

LA GRACE ACTUELLE, SA NÉCESSITÉ

1. Ce qu'on entend par la grâce actuelle, et sa raison générale.
2. Division de la grâce actuelle.
3. Nécessité de la grâce actuelle, preuves.
4. Erreurs des Pélagiens et des Semi-pélagiens condamnés par l'Eglise.
5. Ce que l'homme ne peut pas faire sans la grâce.
6. Ce qu'il peut faire sans la grâce. Les propositions de Baïus et de Quesnel condamnées par l'Eglise.
7. Résumé de l'enseignement catholique.
8. Les paroles du Christ: *Sans moi vous ne pouvez rien faire*; leur explication et leur accord avec le texte de saint Paul aux Romains. (II. 14).

I. CE QU'ON ENTEND PAR LA GRACE ACTUELLE ET SA RAISON GÉNÉRALE

La grâce actuelle est ainsi appelée parce qu'elle nous donne le pouvoir de produire des actes. Elle est un secours passager par lequel Dieu éclaire immédiatement notre esprit et meut notre volonté pour nous rendre capables d'accomplir quelque acte particulier de vertu. Ainsi, la pensée qui nous vient de prier Dieu, de lui offrir nos actions, est une grâce de l'esprit, ou une grâce de lumière. La résolution de faire ces actes, et leur accomplissement, sont des grâces de la volonté, ou des grâces de force. Le caractère de cette grâce, c'est qu'elle consiste dans un acte et qu'elle est la grâce d'un instant. C'est elle qui fait passer l'âme de l'état de péché à l'état de grâce habituelle ou sanctifiante. Quand l'âme est en état de grâce, elle a besoin du secours spirituel de Dieu qui l'excitera à des actes de vertu. De même que dans l'ordre naturel, toutes les causes secondaires dépendent de la toute-puissance de Dieu, au point qu'elles ne peuvent pas produire leurs effets propres et naturels sans le concours général de Dieu, qui, médiatement ou immédiatement, les met en action; ainsi, dans l'ordre surnaturel, l'âme, même lorsqu'elle est en possession de la grâce, ne peut pas accomplir une action surnaturelle sans le secours surnaturel et la grâce actuelle, par lesquels Dieu agit sur la libre volonté, et la met en état de désirer et d'accomplir ce qui est bien. Qu'il me soit permis de dire ici, une fois pour toute, qu'on ne saurait concilier avec l'idée de l'omnipotence divine la supposition qu'une créature, quelle qu'elle soit, se trouve constituée de façon à pouvoir se déterminer elle-même à une action, indépendamment de l'influence de

la cause suprême. Les êtres humains ne sont point bâtis à la manière d'une horloge, ou d'une autre machine quelconque ; c'est-à-dire que Dieu les ayant créés, ne les a pas faits de telle sorte qu'ils puissent poursuivre leur voie et produire des actes, nécessaires ou libres, sans qu'ils aient besoin d'une nouvelle assistance, ou sans concours nouveaux de la part de Dieu. Dieu meut ses créatures, dans tous leurs actes, selon leur nature propre. Les causes nécessaires obéissent à la nécessité ; les agents libres reçoivent de lui une impulsion qui ne nuit point à la libre volonté dont il les a joués. Comment cela se fait, il ne m'appartient pas de l'expliquer ; mais, avec l'idée de Dieu, de son immensité et sa toute-puissance, je ne crois pas possible de dire qu'une seule de ses créatures puisse, seule et d'elle-même, produire un acte quelconque, en dehors de la toute-puissance immédiate de Dieu, qu'il s'agisse de choses d'ordre naturel ou surnaturel.

2. DIVISION DE LA GRACE ACTUELLE

La *grâce actuelle* reçoit d'autres noms suivant ses différentes manières d'agir sur l'âme. Si elle éclaire, on l'appelle *illuminative* ; si elle excite et détermine la volonté à agir, on l'appelle *grâce excitante*. Si elle précède ou prévient l'esprit et la volonté pour les faire agir, accompagne l'action, ou continue à maintenir la volonté pour la faire persévérer dans le bien, les théologiens la désignent par les noms de *grâce prévenante*, *secourante*, *concomitante*, et *subséquente*. Je réserve la division la plus importante de cette grâce, celle en *grâce suffisante* et en *grâce efficace*, pour un chapitre à part. Qu'il suffise d'indiquer, une fois pour toutes, le sens de ces termes, et de faire remarquer qu'ils ne sont tous que des

noms divers pour désigner la grâce actuelle suivant ses différentes manières d'exciter l'âme ou d'agir sur elle.

3. NÉCESSITÉ DE LA GRACE ACTUELLE, PREUVES

Ce qui précède nous amène à la question de la nécessité de la grâce actuelle, et à déterminer ce que nous pouvons et ne pouvons pas faire sans elle.

Il est de foi que la grâce actuelle, à quelque point de vue qu'on la considère, nous est absolument nécessaire pour faire une action bonne et réellement digne de la vie éternelle. On peut prouver cette proposition par les canons du concile d'Orange (anno 529), qui condamna les erreurs des Semi-pélagiens. Les vingt-cinq canons de ce concile contre les Semi-pélagiens furent dans la suite confirmés par le pape Boniface II, qui, par son autorité apostolique, mit ainsi fin à toute controverse parmi les catholiques sur ce point doctrinal. Le concile prouve la vraie doctrine sur la nécessité de la grâce, par les textes suivants de la Sainte Ecriture : « Vous ne pouvez rien faire sans moi. ¹ Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous rend capables. ² Car j'ai une ferme confiance que celui qui a commencé en vous le saint ouvrage l'achèvera, le perfectionnera, jusqu'au jour de Jésus-Christ. ³ Et encore : « C'est une grâce que le Christ vous a faite, non seulement de ce que vous croyez en lui,

¹ S. J. xv. 5.

² 2. COR. III. 5.

³ PHIL. I. 6.

mais encore de ce que vous souffrez pour lui. »¹ Dans une autre épître, l'Apôtre dit aussi : « C'est par la grâce que vous êtes sauvés par la foi ; et cela ne vient pas de vous, puisque c'est un don de Dieu. »²

4. ERREURS DES PÉLAGIENS ET DES SEMI-PÉLAGIENS CONDAMNÉES PAR L'ÉGLISE

Avant l'apparition des Semi-pélagiens l'Eglise avait condamné l'erreur de Pélage. Né dans la Grande-Bretagne, Pélage se fit moine dans sa jeunesse. Plus tard, il se rendit à Rome où, avec son disciple Célestius, il se mit à attaquer la doctrine catholique sur le péché originel et sur la grâce du Christ. Son enseignement faux et hérétique se résume en ces points : (1) Adam et Eve ont été créés mortels ; leur chute n'a nui qu'à eux seuls, et non à leur postérité ; (2) la mort et la concupiscence sont les conditions innées de la nature humaine ; (3) que la nature humaine n'est pas viciée, et peut, par ses propres forces, sans le secours de la grâce, commencer, poursuivre et achever une action bonne. Ces erreurs furent condamnées par un concile de soixante-huit évêques, tenu à Carthage en 416, et ensuite par le pape Innocent I, qui non seulement condamna les erreurs, mais excommunia Pélage et Célestius jusqu'à ce qu'ils eussent donné des marques de rétractation et de repentir. C'est à cette occasion que saint Augustin fit entendre ces paroles : « *Rescripta a Roma venerunt, causa finita est, utinam finiatur et error.* »

¹ PHIL. 29.

² EPHES. II. 8.

Les erreurs des Semi-pélagiens condamnées par le concile d'Orange, étaient que : (1) Pour le commencement de la foi et pour faire une œuvre bonne et méritoire, la grâce n'est pas nécessaire, mais la force de la volonté libre suffit ; (2) la persévérance finale n'est pas un don spécial ou une grâce de Dieu, mais il dépend de chacun de persévérer, s'il le veut ; (3) la prédestination des élus est une conséquence de leurs mérites prévus, le résultat de leur œuvre personnelle sans le secours de la grâce ; (4) Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et le Christ est mort pour que tous puissent se sauver, s'ils le désirent ; et ce désir ou cette volonté d'arriver au salut était le fruit, d'après les Semi-pélagiens de la force naturelle de l'homme, et non point de *la grâce prévenante*.

Ces erreurs, toutes contre la foi, sont condamnées comme hérétiques ; et, lors même que le concile d'Orange n'est pas un concile œcuménique, ces canons, qui condamnent les erreurs des semi-pélagiens, ayant été confirmés par l'autorité apostolique du Souverain Pontife, expriment l'enseignement infaillible et irrévocable de l'Eglise sur ces points de doctrine.

Le véritable enseignement catholique a été défini et déclaré par le Concile de Trente dans le canon suivant : « Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit, et sans son assistance, un homme peut croire, espérer, aimer, ou se repentir comme il le doit pour que la grâce de la justification lui soit ainsi conférée, qu'il soit anathème. » ¹ Saint Augustin

¹ « *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominen credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur ; anathema sit.* » — CONC. TRID., SESS. VI, CAN. 3.

nous demande de nous rappeler constamment ces questions de l'Apôtre, dans son épître aux Corinthiens : « Qui est-ce qui met de la différence entre vous ? Qu'avez-vous que vous n'avez point reçu ? Mais si vous l'avez reçu, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme si vous ne l'aviez point reçu ? » ¹

5. CE QUE L'HOMME NE PEUT PAS FAIRE SANS LA GRACE

Par conséquent, l'enseignement de l'Eglise sur la nécessité de la grâce actuelle, c'est que, sans elle, nous ne pouvons ni commencer, ni continuer, ni achever une action bonne et méritoire ; — c'est-à-dire une action proportionnée à notre salut, ou qui soit de nature à nous y conduire. La raison elle-même nous enseigne que les actes relatifs au salut appartiennent à l'ordre surnaturel, et exigent les grâces surnaturelles de lumière et de force pour parvenir à leur plein accomplissement. L'âme a besoin de la grâce de lumière pour l'élever, elle et ses actes, jusqu'aux régions divines de l'état spirituel et surnaturel ; c'est dans ce sens que saint Paul nous dit : « que nul ne peut confesser que Jésus est le Seigneur, sinon par le Saint-Esprit, ² que nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. » ³ L'homme, dans un état de nature pure, — c'est-à-dire, dans un état sans dons surnaturels, et sans le péché, ou sans les blessures infligées par le péché, — serait capable, par sa force naturelle, d'accomplir toutes les actions

¹ I CORINT. IV. 7.

² I COR. XII. 3.

³ II COR. III. 5.

proportionnées à sa nature. Ainsi, il pourrait aimer Dieu naturellement plus que toutes choses, accomplir, quant à leur substance, tous les préceptes de la loi, et, conséquemment, éviter tout péché. Mais il serait incapable, de lui-même et par ses propres forces, de faire aucun bien surnaturel; et il ne pourrait pas observer les préceptes de la loi en dehors des principes vitaux de cet amour qu'on appelle la charité, et qui est surnaturelle. Or, si l'homme, dans l'état de nature pure, aurait besoin de la grâce pour un acte surnaturel, et se diriger vers sa fin surnaturelle; à combien plus forte raison cette grâce ne lui est-elle pas nécessaire dans l'état de la nature tombée, même réparée, dans lequel nous vivons tous.

6. CE QU'IL PEUT FAIRE SANS LA GRACE.

LES PROPOSITIONS DE BAÏUS ET DE QUESNEL CONDAMNÉES PAR L'ÉGLISE

Nous avons maintenant à considérer une autre question dont l'étude nous montrera ce que nous pouvons faire sans la grâce, et nous permettra de réfuter les enseignements erronés et pernicieux des Protestants, des Jansénistes et autres hérétiques qui prétendent que toutes les actions d'un homme qui n'est pas en état de grâce sont des péchés.

S'il s'agit d'actes moralement et naturellement bons, qui ne contribuent pas au salut, l'homme peut, sans la grâce, connaître quelques-unes des vérités de la foi, et observer quelques préceptes de la loi naturelle; parce qu'il n'est pas vrai que la nature humaine ait été entièrement viciée par le péché originel, ou qu'elle ait été viciée au point d'être incapable de connaître certaines vérités religieuses ou d'accomplir des actions naturellement bonnes. Voici les

principales propositions de Baius et de Quesnel, condamnées par Clément X, en 1713, dans la Constitution dogmatique, ou Bulle *Unigenitus Dei Filius*.

Prop. xxxvii. La libre volonté, sans le secours de Dieu, ne peut faire autre chose que le péché.

Prop. xxxviii. Un pécheur n'est libre que pour faire le mal, sans la grâce du Libérateur.

Prop. xxxix. La volonté qui n'est pas prévenue par la grâce n'a de lumière que pour l'erreur, de l'ardeur que pour aller à sa chute, et de la force que pour se blesser. Elle est capable de tout mal, et incapable d'aucun bien.

Prop. xl. Sans la grâce nous ne pouvons aimer que notre perte.

Le bien que l'homme peut faire sans la grâce, dans cet état de déchéance, n'est pas grand ; mais c'est un bien réel. Il peut connaître les vérités naturelles et des vérités surnaturelles d'une connaissance humaine et naturelle, et il peut faire beaucoup de bonnes actions dans l'ordre moral naturel. Il est capable d'actions bienveillantes et honnêtes, et peut accomplir un grand nombre d'œuvres de charité humaine. Nous devons donc rejeter comme des erreurs les horribles propositions comme celles-ci : « Tout ce que fait un homme non régénéré devient un péché pour lui. — De tout ce que font les hommes non régénérés, pendant tout le cours de leur vie, il n'est rien qui, au dernier jour, ne se trouvera sur le livre de Dieu au nombre de leurs péchés. — Même leurs actions louables et nécessaires. — Pour l'infidèle, l'action de manger aussi bien que la gourmandise ; l'action de boire aussi bien que l'ivrognerie ; sa conversation, ses affaires et son négoce, aussi bien que l'ambition et l'amour déréglé du monde, tout lui sera compté et considéré par Dieu comme

des péchés, et de tous ces péchés il devra rendre compte à Dieu. »¹ De pareilles propositions sont un joli spécimen de l'enseignement protestant sur la nécessité absolue de la régénération. Elles ne peuvent que nous montrer les malheureux et révoltants abîmes de découragement et d'iniquité auxquels nous entraînerait une doctrine aussi fausse que celle qui est le fruit du jugement privé.

7. RÉSUMÉ DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

Je résume, pour plus de clarté, la doctrine catholique sur la nécessité de la grâce, sur ce que l'homme (1) peut faire et (2) ne peut pas faire sans la grâce.

(1) *Ce que l'homme peut faire sans la grâce.* — Sans l'assistance de la grâce, l'homme est capable (i) d'accomplir le bien moral de l'ordre naturel (Rom. I. 20 ; Exod. I. 20) ; — (ii) d'aimer Dieu comme l'auteur de la nature (Rom. I. 21 ; S. Aug. Ep. I. 20) ; — (iii) de surmonter les tentations légères.

(2) *Ce que l'homme ne peut pas sans la grâce.* — Sans le secours de la grâce l'homme est incapable (i) de rien faire qui le conduise à la vie éternelle (S. Jean VI. 44 ; xv. 5 ; Phil. II. 13) ; — (ii) de commencer une œuvre méritoire (Phil. I. 6 et II. 13) ; — (iii) de persévérer dans le bien (S. Aug. « *De dono persev.* » ch. II, VII ; Jér. XXXII. 40) ; — (iv) d'observer tous les préceptes de la loi naturelle (Rom. VII. 23. 25 ; Sag. VIII. 21) ; il s'agit là toutefois d'une incapacité morale et non physique ; — (v) d'aimer Dieu comme l'auteur

¹ L'évêque protestant Hopkins : « Sur la nature et la nécessité de la Régénération. »

de la nature et pardessus toutes choses, d'un amour *parfait*, effectif et qui durera longtemps ; il est probable, cependant, que, à ce point de vue, il peut faire un acte d'amour appréciativement souverain ; — (vi) de vaincre les tentations graves (Ps. xvii. 30 ; cxviii. 13 ; S. Mat. xxvi. 41 ; Sag. viii. 21 ; 2 Cor. xii. 9). En conséquence, le peu que nous pouvons faire sans la grâce de Dieu, les nombreux et essentiels devoirs que nous ne pouvons accomplir sans son assistance, démontrent l'utilité et la nécessité de la grâce divine. ¹

Pour une action qui n'est que moralement bonne, aucune grâce n'est nécessaire.

Pour une œuvre surnaturelle, la grâce actuelle est nécessaire.

Pour une œuvre qui est (*de condigno*) méritoire de la vie éternelle, la grâce habituelle est nécessaire, comme nous le verrons plus loin.

Prenons pour exemple l'aumône faite aux pauvres.

Faire l'aumône par bonté naturelle, dans un but naturel et honnête, n'exige pas la grâce ; pour faire l'aumône avec un motif et dans un but surnaturels, il faut la grâce actuelle ; pour que nos aumônes soient méritoires (*de condigno*), il faut la grâce *habituelle* et la grâce *actuelle*.

¹ Voy. « *Principes de la Vie Religieuse* » par le Rev. T. C. Doyle, O. S. B., chap. xvi, appendice.

8. LES PAROLES DU CHRIST: *sans moi vous ne pouvez rien faire*, LEUR EXPLICATION ET LEUR ACCORD AVEC LE TEXTE DE SAINT PAUL AUX ROMAINS (II. 14).

S'il en est ainsi, on peut demander: Comment expliquer les paroles du Christ que nous lisons dans l'Évangile de saint Jean: « Vous ne pouvez rien faire sans moi? »¹ Voici une explication: *Sans moi*, dans cette phrase, veut dire: Sans ma grâce surnaturelle vous ne pouvez rien faire de salutaire, ou rien qui puisse vous conduire à la vie éternelle. Cette explication est absolument compatible avec l'affirmation qu'un homme peut accomplir des œuvres moralement bonnes qui n'exigent point la grâce surnaturelle, mais simplement un secours général de l'ordre naturel, qui est suffisant. On peut encore donner à ces paroles une autre explication: Sans la motion ou le concours général de Dieu, dont toutes les créatures ont besoin dans leurs actes et leurs mouvements, nous ne pouvons rien faire. Ce sens n'exclut même pas les œuvres moralement et naturellement bonnes, qu'il faut comprendre dans toutes ces choses qu'on ne peut pas faire sans l'assistance de Dieu. Nous ne devons jamais perdre de vue cette assistance générale, qu'on n'appelle pas grâce dans le sens où nous en parlons ici. D'après cette double explication, nous pouvons facilement concilier, avec les paroles du Christ: « Vous ne pouvez rien faire sans moi, » celles-ci de saint Paul: « Car lorsque les gentils qui n'ont point la loi font naturellement les choses que la loi commande. »² L'Apôtre parle ici des gentils qui ont la grâce

¹ S. J. xv. 5.

² ROM. II. 14.

actuelle, et alors il n'y a besoin d'aucune explication, puisque les deux textes s'accordent parfaitement; ou il parle des gentils qui n'ont ni la foi ni la grâce, et alors il veut indiquer ces personnes qui, sans la loi écrite, sont capables d'observer quelques-uns des préceptes de la loi de nature, et ainsi accomplissent certaines actions moralement et naturellement bonnes, selon la doctrine que nous avons exposée. Il semble qu'il n'y a là aucune autre difficulté exigeant une plus ample explication au point de vue de la nécessité de la grâce actuelle. Nous pouvons donc passer à la question de la distribution ou de la dispensation de cette grâce.





CHAPITRE III

DISPENSATION

OU DISTRIBUTION DE LA GRACE ACTUELLE

1. Le principe général : Dieu accorde à tous les hommes la grâce nécessaire pour parvenir au salut ; — preuves et explications.
2. La grâce accordée aux justes pour qu'ils puissent observer les Commandements.
3. La grâce accordée aux pécheurs pour qu'ils puissent dans la suite éviter le péché, et se repentir des péchés déjà commis.
4. Le cas des pécheurs obstinés et endurcis : explication de la doctrine catholique sur ce point.
5. Grâce offerte aux infidèles : exposition et preuves de la doctrine.
6. En quel sens on peut dire que les enfants qui meurent sans baptême sont pourvus des moyens du salut.

I. LE PRINCIPE GÉNÉRAL : DIEU ACCORDE A TOUS LES HOMMES LA GRACE NÉCESSAIRE POUR PARVENIR AU SALUT ;
— PREUVES ET EXPLICATIONS

Puisque la grâce de Dieu est absolument nécessaire, il s'en suit **que** Dieu accorde son assistance à tous autant qu'ils en **ont** besoin pour atteindre leur fin. Dieu a créé l'homme pour une fin surnaturelle, que nous ne pouvons atteindre par des moyens naturels ; il a menacé de terribles châtimens ceux qui manqueraient d'arriver à cette fin : donc, il a daigné accorder à tous ce secours surnaturel dont ils ont besoin. Il ne peut pas commander ce qui est impossible, et il ne peut pas nous punir pour ce qu'il nous est impossible d'accomplir. Mais, comme le dit le Concile de Trente, quand Dieu ordonne, il veut en même temps que nous fassions ce que nous pouvons faire, et que nous lui demandions assistance pour ce que nous ne pouvons, et il nous aidera à le faire. ¹

Cet enseignement de l'Eglise se déduit des paroles de saint Paul à Timothée : « Je vous conjure donc, avant toutes choses, que l'on fasse des supplications, des prières, des demandes et des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité... — Car cela est bon et agréable à Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un Dieu, et qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, homme,

¹ SESS. VI. cap. 44.

qui s'est livré lui-même pour la rédemption de tous, rendant témoignage dans le temps qui avait été marqué. »¹

C'est l'enseignement^a commun parmi les catholiques que Dieu veut le salut de tous les hommes. Cette volonté de Dieu est une volonté réelle de son *beneplacitum*, de son bon plaisir, bien qu'elle soit *antécédente* relativement à ceux qui seront sauvés. Il a donné une preuve irréfragable de cette volonté réelle en envoyant son divin Fils pour nous racheter. Puis, le Christ est mort pour tous, et a payé la rançon de tous en versant son Précieux Sang pour tous, comme nous l'exprimons dans le *Credo* : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis* : Qui pour nous autres hommes et pour notre salut est descendu du ciel, » etc.

Comme nul ne saurait être sauvé sans la grâce, il s'en suit de toute nécessité que Dieu offre à tous la grâce nécessaire ; autrement, nous pourrions accuser de contradiction Dieu et sa providence, puisque nous le supposerions, d'une part, vouloir notre salut, et, d'autre part, nous laisser sans les moyens nécessaires pour l'obtenir.

Les catholiques étaient, et sont absolument satisfaits de cette doctrine claire et rationnelle, qui apporte à l'esprit des idées nettes sur la justice de Dieu et sur sa miséricorde dans sa manière de traiter ses créatures raisonnables. Ils ne demandent aucune autre démonstration que celle qui leur affirme et leur prouve le principe général, que Dieu donne à tous, sans exception, la grâce qui est nécessaire pour le salut. Mais comme divers hérétiques et nombre de sectaires ont inventé sur ce point différentes distinctions, et ont nié tour à tour que Dieu donne la grâce nécessaire, soit aux justes,

¹ I TIM. II. 1. 6.

soit aux pécheurs, ou aux infidèles; nous devons les suivre dans ces détails, afin d'affirmer et d'établir la véritable doctrine catholique touchant ces trois catégories de personnes, et à donner avec soin ce qui appartient aux définitions de la foi, ce qui n'est que théologiquement certain.

2. LA GRACE ACCORDÉE AUX JUSTES POUR QU'ILS PUISSENT OBSERVER LES COMMANDEMENTS

A tous les justes Dieu donne les grâces nécessaires pour qu'ils puissent observer tous ses commandements. Cette proposition est de foi. Elle se prouve : (1) Par l'Écriture Sainte : « Dieu est fidèle, dit saint Paul; il ne permettra pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces; mais il vous fera tirer avantage de la tentation même, afin que vous puissiez persévérer. »¹ Au livre de l'Écclésiastique, nous lisons : « Si vous voulez observer les commandements, (ce qui suppose évidemment que nous pouvons le faire), et garder toujours ce qui est agréable à Dieu, ils vous conserveront. »² — (2) Cette doctrine a été définie par le second Concile d'Orange, can. 23, et par le Concile de Trente, Sess. VI, ch. II, et le 18^e canon s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit que les commandements de Dieu sont impossibles à observer pour une personne justifiée, qu'il soit anathème. » Dieu ne retire jamais sa grâce à un homme, tant que cet homme ne se retire pas lui-même de Dieu et ne viole pas volontairement sa loi. Jansénius ferait de Dieu un tyran en

¹ I COR. X. 13.

² ECCLES. XV. 16.

affirmant que quelques uns des commandements sont impossibles, même pour les justes, eu égard à leur force présente, lors même qu'ils voudraient les observer, et emploieraient toute leur énergie dans ce but, parce que, dit-il, ils n'ont pas la grâce qui les leur rendrait possibles. Cet enseignement pernicieux a été condamné par les papes Innocent X^e et Alexandre VII, comme impie, blasphématoire et hérétique.

Toutes les fois, par conséquent, qu'un précepte devient obligatoire, la grâce nécessaire ne fait point défaut à l'homme juste; et aucune tentation, quelque violente qu'elle soit, ne l'emporte jamais sur une personne juste parce qu'elle manque de la grâce. C'est donc toujours la faute de l'homme s'il est infidèle dans l'un de ses devoirs envers Dieu, s'il cède à la tentation et commet le péché.

3. LA GRACE ACCORDÉE AUX PÉCHEURS POUR QU'ILS PUISSENT DANS LA SUITE ÉVITER LE PÉCHÉ, ET SE REPENTIR DES PÉCHÉS DÉJÀ COMMIS.

A tous les fidèles qui sont pécheurs, Dieu accorde les grâces suffisantes pour qu'ils puissent éviter le péché et se repentir; et ceci doit s'entendre même pour les pécheurs obstinés et endurcis. Rien en cela qui ne soit en parfait accord avec la foi et avec l'enseignement catholique.

Mais s'il s'agit des pécheurs aveugles et endurcis (*de obduratis et obcæcatis*), cette vérité n'est qu'une de celles qu'on appelle théologiquement *certaines*. Les grâces accordées à ces pécheurs sont suffisantes soit d'une manière éloignée, soit d'une manière prochaine. Dieu les met à même d'éviter

le péché quand le précepte oblige, ou quand la tentation les attaque, ou il leur donne la grâce de prier pour obtenir les grâces nécessaires, et il a promis d'entendre leurs prières. Quant aux grâces qui sont nécessaires pour préserver un homme coupable de péchés ultérieurs, Dieu les accorde lorsque l'un de ses commandements doit être observé. Pour ce qui concerne la grâce du repentir, Dieu ne la donne que dans certaines circonstances, très souvent quand la nécessité de la conversion est pressante, et au moment d'un grand danger pour l'âme.

D'après les textes sacrés, Dieu promet clairement de donner à ces pécheurs les grâces nécessaires. Ainsi, Dieu lui-même parle des pécheurs, et leur fait ces promesses : « Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que je ne veux point la mort de l'impie ; mais que l'impie se convertisse, qu'il quitte sa voie, et qu'il vive. Convertissez-vous, convertissez-vous : pourquoi mourez-vous, maison d'Israël?... En quelque jour que l'impie se convertisse, son impiété ne lui nuira point. »¹ Ces paroles sont décisives ; ce serait une simple dérision que de supposer que Dieu promet ainsi le repentir, invite ainsi le pécheur à revenir à lui, et cependant lui refuse les grâces nécessaires. A ce langage, ajoutons celui que l'apôtre saint Pierre adresse aux pécheurs : « Le Seigneur ne retarde point sa promesse, comme quelques-uns se l'imaginent : mais c'est qu'il vous attend, ne voulant point qu'aucun périsse, mais que tous retournent à la pénitence. »² Enfin, il est certain que notre Sauveur Jésus-Christ, est venu pour les pécheurs, et pour les sauver. C'est à eux qu'il

¹ EZECH. XXXIII. II. 12.

² II. S. P. III. 9.

adresse ces mots : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et qui êtes chargés, et je vous soulagerai. »¹ Or, les pécheurs ne peuvent revenir au Christ, si Dieu ne les aide pas par sa grâce, qu'il leur donne quand il les appelle à lui.

Le quatrième concile de Latran, c. 1., dit que quiconque est tombé dans le péché après le baptême, peut toujours se justifier de nouveau par un vrai repentir.

4. LE CAS DES PÉCHEURS OBSTINÉS ET ENDURCIS ; EXPLICATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR CE POINT

C'est beaucoup et cela suffit pour les pécheurs en général. Il n'est donc nécessaire que de donner quelques raisons pour montrer que la grâce ne fait pas défaut même aux pécheurs aveugles et endurcis. Pour ce qui les concerne, notre enseignement manifeste est que Dieu ne les abandonne pas dans cette vie ; mais qu'il offre même aux plus endurcis et aux plus invétérés les grâces et les moyens de conversion. Voici des raisons qui le prouvent : (1) D'après saint Augustin et saint Thomas, l'aveuglement et l'endurcissement qui commencent et sont imparfaits dans cette vie, ne deviennent complets que dans la vie future. Si, dès lors, un réel et vrai pouvoir de sortir du péché ne pouvait pas dans cette vie, triompher de cet endurcissement, il serait aussi complet que celui des damnés. (2) Il n'est permis à personne, en cette vie, de se laisser aller au désespoir, mais tous, même les plus endurcis, doivent espérer en Dieu. (3) Dieu ne commande rien d'impossible ; or, il commande aux pécheurs, même aux plus endurcis, de se repentir. Ce repentir est impossible sans

la grâce : donc la grâce ne leur manque point. (4) Dieu a la volonté réelle de sauver tous les hommes, même les pécheurs aveugles et endurcis ; cette volonté ne serait pas réelle, s'il ne leur offrait pas la grâce.

Le troisième concile de Valence, can. 2, dit que les méchants périssent, non point parce qu'ils ne peuvent pas, mais parce qu'ils ne veulent pas devenir bons. Saint Thomas nous donne clairement cette même doctrine dans les paroles suivantes : « C'est une erreur de dire qu'il y a un seul péché dont l'homme ne puisse pas se repentir en cette vie ; d'abord, parce que ce serait nier le libre arbitre ; puis, parce qu'une telle affirmation serait une injure faite à la puissance de la grâce qui est capable de ramener au repentir le cœur d'un pécheur, quel qu'il soit. »

Avant tout, il faut nous rappeler que la grâce éloignée, c'est-à-dire le pouvoir de prier, n'est refusé à aucun pécheur. Notre Sauveur leur promet d'écouter leurs prières : « Demandez, dit-il, et il vous sera donné ; cherchez, et vous trouverez ; frappez, et on vous ouvrira. Car quiconque demande, reçoit ; et qui cherche, trouve ; et on ouvrira à celui qui frappe. »¹ Dieu emploie encore bien d'autres moyens pour toucher le cœur des pécheurs, et pour les amener au repentir ; tels sont les remords de la conscience, les dégoûts, les chagrins, les maladies et les épreuves, pour ne pas parler des accidents qui semblent tout naturels et arriver par hasard ; mais qui n'en sont pas moins, dans les cas particuliers de certains pécheurs, de grandes grâces surnaturelles, que Dieu envoie pour leur conversion.

¹ S. LUC. XI. 9, 10.

5. GRACE OFFERTE AUX INFIDÈLES : EXPOSITION ET PREUVES DE LA DOCTRINE

On distingue les infidèles *négatifs* et les infidèles *positifs*. Les infidèles *négatifs* sont ceux qui n'ont jamais entendu parler de la foi, ou n'en ont jamais reçu aucune connaissance. Les infidèles *positifs* sont ceux qui ont entendu parler de la foi, qui pourraient en avoir connaissance, mais qui lui ont résisté, ont refusé de l'accepter ou de correspondre à la grâce qui leur était offerte. Comme proposition générale, nous pouvons établir qu'à tous les infidèles, même aux négatifs, Dieu offre la grâce suffisante pour leur salut. On peut dire que cette proposition est théologiquement *certaine*. Voici les preuves sur lesquelles elle s'appuie : (1) Alexandre VIII a condamné une proposition qui soutient que « les païens, les juifs, les hérétiques et autres personnes de ce genre ne reçoivent de Jésus-Christ aucune inspiration, et qu'on peut, conséquemment, conclure avec raison, que, chez eux, il n'y a qu'une faible et légère volonté, sans aucune grâce suffisante. » Est également condamnée la proposition suivante de Quesnel : « La foi est la première des grâces, la source de toutes les autres. » (2) L'Écriture nous fournit entre autres une preuve remarquablement forte dans les paroles de saint Jean : « Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. »¹ Saint Chrysostome, commentant ce texte, dit que le Verbe illumine tout homme... autant qu'il est en lui. Mais si quelques-uns ferment de plein gré les yeux de leur âme pour ne point

¹ S. J. 1. 9.

recevoir les rayons de cette lumière, et demeurent dans les ténèbres, il ne faut pas s'en prendre à la nature de la lumière, mais à la malignité de ceux qui se privent volontairement de ce don. Car la grâce est répandue dans tous. (Rom. 8 in Joan.)

(3) D'autres preuves se tirent aussi de la volonté sérieuse que Dieu a de sauver tous les hommes. (i) Des infidèles positifs, on peut dire qu'ils pèchent en refusant de faire un acte de foi auquel les pousse la grâce ; et ils ne seraient pas coupables dans la supposition qu'ils n'ont pas le pouvoir de faire cet acte de foi. (ii) Quant aux infidèles négatifs, nous pouvons dire que la grâce nécessaire ne leur est point refusée, parce qu'il faut admettre qu'à toutes les personnes de cette catégorie, qui n'y mettent aucun obstacle, Dieu donne la grâce d'éviter les péchés contraires à la loi naturelle ; et ils sont capables, et ils sont tenus d'éloigner tout obstacle à cette grâce. Saint Thomas, qui traite cette question, n'hésite pas à dire que si un homme était élevé dans une forêt sauvage, au milieu des brutes, et suivait les directions de la raison, faisant le bien et évitant le mal, nous devrions considérer comme certain que Dieu, d'une façon ou de l'autre, même par un miracle, viendrait à son secours pour lui procurer la grâce de la foi et les autres grâces nécessaires à son salut. En outre, il est absolument certain que même les infidèles *négatifs* sont obligés d'éviter les péchés contre la loi naturelle ; comme Dieu ne commande pas ce qui est impossible, nous devons donc supposer que ces infidèles reçoivent la grâce qui leur est nécessaire pour observer la loi, de telle sorte qu'ils sont à même de pouvoir écarter tous les obstacles à la grâce.

Toutes ces conclusions se déduisent rigoureusement de ces deux vérités, que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que nul n'est tenu à l'impossible. Si un infidèle fait ce qu'il

peut pour éviter tout péché grave, ce que nous devons le supposer capable de faire (*hic et nunc*), et coopère ainsi avec la grâce médicinale de Dieu, bien certainement Dieu lui accordera des grâces ultérieures, des grâces plus abondantes pour avancer davantage, pour faire tout ce qui est exigé de lui ; de sorte que nul ne se perd jamais que par sa faute. J'ajoute encore : Puisque Dieu veut le salut de tous, à tous il accorde, par les mérites de Jésus-Christ qui est mort pour tous les hommes, les grâces médicinales pour réparer en eux la nature déchue et pour les rendre capables d'observer la loi naturelle. S'ils sont dociles à ces premières grâces, Dieu leur accordera certainement une vocation à la foi, soit par une inspiration intérieure, soit même, si c'était nécessaire, en leur envoyant un ange du ciel pour les éclairer.

6. EN QUEL SENS ON PEUT DIRE QUE LES ENFANTS QUI MEURENT SANS BAPTÊME SONT POURVUS DES MOYENS DU SALUT.

Il n'est nullement question ici des enfants qui meurent après avoir reçu le baptême, ou qui sont martyrisés pour le Christ, parce que, à tous ceux-là, non seulement Dieu donne les grâces suffisantes, mais aussi les grâces efficaces. Il ne s'agit pas non plus de ces enfants qui sont privés du baptême par la faute de leurs parents ou d'autres personnes : Dieu, dans ces cas, a pourvu aux moyens du salut, et ce sont les hommes qui refusent de les appliquer. Nous voulons parler des enfants qui meurent avant leur naissance, ou qui naissent au milieu des païens et des infidèles où l'on ne connaît point ce

sacrement. On demande : Dieu a-t-il pourvu aux moyens de salut pour ces enfants ?

Nous n'avons sur cette question aucun enseignement positif de l'Eglise, et je dois dire, dès le début, qu'elle est controversée parmi les théologiens. Quelques mots d'explication suffiront pour concilier les différentes opinions émises sur ce point. Il est certain que ces enfants ne sont pas admis au paradis et n'ont aucun titre à la béatitude surnaturelle. D'autre part, leur destinée n'infirmé en rien le principe général que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que le Christ est mort pour tous. Dieu a institué le baptême comme moyen de salut pour tous ; si, par une mort prématurée, ou par quelque autre raison naturelle et inévitable, ils sont privés du baptême nous ne pouvons pas dire que Dieu en est responsable, et nous ne devons pas supposer que les moyens offerts pour le salut ne sont point suffisants. Si la mort est le fait de causes naturelles, Dieu n'est pas obligé d'intervenir, ni de suspendre le cours de la nature pour l'empêcher. De même, nous ne pouvons pas attendre une intervention miraculeuse pour que des enfants de païens ou d'infidèles puissent recevoir le baptême de personnes qui ne savent rien de ce sacrement, et qui ignorent jusqu'à la manière de l'administrer. Nous ne pouvons pas non plus supposer qu'il devrait y avoir suspension des lois de la nature, pour donner à ces enfants le temps de vivre jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de raison.

C'est pourquoi, à cette question : De quel droit ces enfants sont-ils privés du royaume du ciel ? nous pouvons répondre par une autre question : Quel droit ont-ils au ciel ? Aucun, certainement. Ils jouiront du bonheur naturel dans cet état que Dieu leur a destiné ; et, à cet état seul ils peuvent

prétendre. Dieu a suffisamment pourvu au salut des enfants par l'institution du baptême, sacrement qui peut être administré validement par toute personne laïque, homme ou femme, juif ou païen. Si quelques enfants meurent sans être baptisés, il faut l'attribuer à des causes et à des raisons qui, dans l'ordre ordinaire de la providence divine, ne peuvent pas être empêchées. Et on ne peut pas parler ainsi dans le but d'enlever quelque chose à la vérité de la proposition générale que Dieu veut le salut de tous et que le Christ est mort pour tous.





CHAPITRE IV

GRACE SUFFISANTE ET GRACE EFFICACE

1. Qu'est-ce qu'on entend par grâce *suffisante* et par grâce *efficace*?
2. Les grâces *suffisantes* sont accordées aux hommes: preuves tirées de l'Écriture et de l'autorité de l'Église.
3. Erreurs des Jansénistes sur ce point.
4. Les grâces efficaces sont accordées aux hommes; preuves; — erreurs des Protestants et des Jansénistes condamnées.
5. Controverse des théologiens au sujet de la nature de la grâce *efficace*: sa conciliation avec le libre arbitre. (1) Système moliniste et congruiste. (2) Système thomiste ou de l'école dominicaine. (3) Conclusions et raisons qui peuvent nous faire pencher pour un système ou pour un autre.
6. Saint François de Sales sur ce sujet: Extrait du « Traité de l'Amour de Dieu. »
7. Remarques du Père Faber au sujet des difficultés que fait naître la considération des rapports entre le Créateur et la créature.

La principale et la plus célèbre division de la grâce est celle qui distingue la grâce *suffisante* et la grâce *efficace*.

I. QU'EST-CE QU'ON ENTEND PAR GRACE *suffisante* ET PAR GRACE *efficace*?

On appelle *suffisante*, cette grâce qui nous donne le pouvoir de faire le bien et d'éviter le mal; mais avec laquelle nous ne faisons pas toujours le bien et n'évitons pas toujours le mal, parce que nous lui résistons. Elle est suffisante pour rendre l'homme capable d'accomplir un acte, bien qu'il ne l'accomplisse pas par suite de sa propre malice. On appelle *efficace*, cette grâce qui nous donne le pouvoir de faire le bien et d'éviter le mal, et en vertu de laquelle nous agissons; et faisons quelque chose de bien ou évitons quelque chose de mal. Personne ne peut nier qu'il y ait des grâces *suffisantes* et des grâces *efficaces*. Il est de foi qu'il est possible d'observer les commandements de Dieu, et cette possibilité s'étend à tout le monde, même aux personnes qui ne les observent pas. Telle est la définition du Concile de Trente. Nombreux sont ceux qui gardent fidèlement les commandements, qui accomplissent des actes de vertu, qui vivent dans l'état de la grâce sanctifiante et obtiennent leur salut. Nous devons croire que tous ceux-là ont reçu des grâces *efficaces*, par lesquelles ils se sont sanctifiés et sauvés. D'un autre côté, nombreux sont aussi ceux qui violent les commandements, qui vivent et meurent en état de péché; des grâces *suffisantes* leur avaient été données, et ils y ont résisté. La grâce *suffisante*, comme je l'ai dit, est celle qui donne le pouvoir de faire le bien; elle est accordée, ou tout au moins offerte à tous, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. La

grâce *efficace* est celle qui produit l'acte, qui obtient infailliblement son effet, c'est-à-dire, la bonne action pour laquelle elle avait été donnée. Par la grâce *efficace* l'homme pratique la vertu, par elle le juste persévère et se sauve.

2. LES GRÂCES *suffisantes* SONT ACCORDÉES AUX HOMMES : PREUVES TIRÉES DE L'ÉCRITURE ET DE L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

Que la grâce *suffisante* existe réellement dans le sens où nous venons de l'expliquer, c'est ce que nous pouvons prouver clairement par de nombreux passages des Saintes Écritures. Nous lisons en plusieurs endroits que Dieu reproche aux hommes de résister à sa grâce, à sa voix, à ses conseils et à ses invitations. « Parce que je vous ai appelés, dit le Seigneur, et que vous n'avez point voulu m'écouter ; que j'ai tendu ma main, et qu'il ne s'est trouvé personne qui m'ait regardé ; que vous avez méprisé tous mes conseils, que vous avez négligé mes réprimandes ; je rirai aussi à votre mort, et je vous insulturai lorsque ce que vous craigniez vous sera arrivé. »¹ Dans Isaïe, nous lisons ces reproches de Dieu : « Maintenant donc, ô vous, habitants de Jérusalem, et vous, hommes de Juda, soyez les juges entre moi et ma vigne. Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je n'aie point fait ? Qu'en ai-je attendu, sinon qu'elle portât de bons raisins, au lieu qu'elle n'en a produit que de mauvais ? »² Notre divin Sauveur, pleurant sur Jérusalem, s'exprime ainsi : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et qui

¹ PROV. I. 24 et s.

² IS. V. 3, 4.

lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu ! »¹ Nous avons aussi les paroles que le pieux diacre, saint Etienne, adressait aux juifs qui le lapidaient : « Têtes dures, et hommes incirconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours au Saint-Esprit, et vous êtes tels que vos pères ont été. »² Saint Paul s'adressant aux fidèles de Corinthe, leur dit : « Et nous, qui sommes ses coopérateurs, nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu. »³ Puis, il écrit aux Hébreux : « Prenez garde que quelqu'un ne manque à la grâce de Dieu de peur que quelque racine amère poussant en haut ses rejetons, n'empêche et ne souille l'âme de plusieurs. »⁴

Ces textes et bien d'autres semblables prouvent évidemment que Dieu accorde aux hommes des grâces qui leur donnent le pouvoir d'observer sa loi, que, néanmoins, ils n'observent pas. En d'autres termes, ils prouvent la doctrine de la grâce *suffisante* dans le sens où nous l'avons définie et expliquée plus haut.

3. ERREURS DES JANSÉNISTES SUR CE POINT

Cette doctrine est contre l'enseignement des Jansénistes. Le principe de ces sectaires était que le péché originel avait détruit le libre arbitre dans l'état présent de notre nature, par rapport aux choses morales et religieuses, et que l'homme

¹ S. MAT. XXIII. 37.

² ACT. VII. 51.

³ II. COR. VI. 1.

⁴ HÉB. XII. 15.

n'avait pas le pouvoir, était dans l'impossibilité de résister soit à la grâce, soit à la concupiscence, quelle que fût celle qui prévalût en lui à un moment donné. De là, l'une des cinq fameuses propositions de Jansénius : « dans l'état présent de la nature tombée on ne résiste jamais à la grâce. » Cette proposition n'est qu'une conséquence ou une **déduction** naturelle et logique du principe général des Jansénistes sur le péché originel. Si le principe est faux et hérétique, cette conséquence est également hérétique, et a été, en effet, condamnée comme telle par les papes Innocent X et Alexandre VIII, condamnation qui confirme la doctrine catholique sur la grâce suffisante.

4. LES GRACES EFFICACES SONT ACCORDÉES AUX HOMMES ; PREUVES ; — ERREURS DES PROTESTANTS ET DES JANSÉNISTES CONDAMNÉES.

Comme il est certain et de foi qu'il y a des grâces simplement *suffisantes*, ainsi est-il également certain et de foi qu'il y a des grâces *efficaces* dans l'état actuel de la nature humaine. Saint Paul écrit aux Philipiens : « Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon qu'il lui plaît. »¹ Inutile de donner d'autres preuves, parce que personne ne niera qu'il se rencontre un grand nombre d'hommes qui, aidés de la grâce de Dieu, observent les commandements et acquièrent la vie éternelle. Et les grâces par lesquelles ils l'accomplissent sont ce que nous entendons par grâces *efficaces*. Nous n'aurions pas un saint dans le ciel, pas un juste sur la terre, si on n'admettait pas la doctrine de

¹ PHIL. II. 13.

la grâce *efficace*. Cette sorte de grâces a donné naissance à quelques difficultés au sujet de la liberté humaine ou du libre arbitre. La grâce *efficace* produit toujours et infailliblement l'effet salutaire pour lequel elle est donnée; mais elle ne produit pas cet effet nécessairement et invinciblement, comme le prétendent les Jansénistes. Au contraire, il est de foi que la volonté, sous l'influence ou la motion de la grâce *efficace*, reste parfaitement libre, et n'est pas forcée ou contrainte d'agir, sans pouvoir refuser son consentement. De sorte que l'impulsion de la grâce divine n'entrave point la liberté, mais existe avec la plaine et parfaite liberté de la volonté. Ce point a été défini par le Concile de Trente en ces termes: « Si quelqu'un dit que la libre volonté de l'homme, quand Dieu l'excite et la meut, ne coopère en rien en donnant son assentiment aux mouvements et à l'appel de Dieu, parce que cette volonté se prépare et se dispose ainsi à obtenir la grâce de la justification; ou qu'elle ne peut pas refuser son assentiment, si elle le veut, mais que, pareille à un être inanimé, elle ne fait rien que se tenir simplement dans un état passif, qu'il soit anathème. »¹

Cette définition dogmatique condamnait à la fois l'enseignement protestant qui veut et que le libre arbitre de l'homme ait été détruit par le péché d'Adam, et, comme conséquence, que nous ne puissions ni coopérer avec la grâce, ni lui résister. Plus tard, les Jansénistes ont adopté pour leur propre compte l'erreur protestante sur la liberté humaine, et ils tombaient pareillement sous l'anathème de l'Eglise. En vain ils s'efforçaient de s'abriter sous la distinction d'une double liberté, — liberté de *contrariété* et liberté de

nécessité. Ils admettaient que l'homme sous l'influence de la grâce *efficace*, était, il est vrai, invinciblement déterminé à agir, mais qu'il ne se rencontrait aucune contrariété dans la volonté, et qu'aucune violence ne lui était faite, parce que cette détermination lui était agréable et était conforme à ses inclinations. Et ils disaient qu'il était suffisant pour la liberté et pour le mérite que la volonté fût exempte de contrainte, que c'était là d'ailleurs toute la liberté de l'homme déchu.

L'Eglise a protesté contre cette doctrine, et a condamné comme hérétique une autre des cinq fameuses propositions de Jansénius, à savoir, que, pour mériter ou démériter dans cet état de nature déchu, il n'est pas nécessaire que l'homme ait la liberté de nécessité, mais qu'il lui suffit de la liberté de contrainte (a coactione). Il est évident que la liberté telle que l'entendait Jansénius n'est pas autre chose que le contraire de la liberté. Car, selon cette théorie, ce n'est pas la volonté qui déciderait, déterminerait ou choisirait en réalité, mais elle serait invinciblement déterminée par quelque autre chose qui lui serait extérieur, c'est-à-dire, par la grâce. Un pareil enseignement nous conduirait tout simplement à une sorte de fatalisme; détruirait tout mérite et tout sens aux récompenses ou aux châtimens futurs.

Il ne faut pas perdre de vue que nous ne pouvons rien sans la grâce. Il est nécessaire qu'elle nous prévienne et nous suive dans toutes nos bonnes actions, même jusqu'à leur entier accomplissement; et, néanmoins, elle n'opèrera pas sans nous. Elle accomplit tout en nous; et nous aussi, nous faisons tout par elle et avec elle en coopérant à son action. C'est bien ce que signifient ces paroles de saint Paul: « Mais c'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis: et sa grâce n'a point été stérile en moi; mais j'ai travaillé plus que

tous les autres, non pas moi toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi. »¹ Si nous faisons une bonne action, c'est par la vertu de la grâce qui nous est donnée. Nous coopérons avec la grâce en suivant ses mouvements, et en consentant librement au bien qu'elle nous fait vouloir et accomplir.

5. CONTROVERSE DES THÉOLOGIENS AU SUJET DE LA NATURE DE LA GRACE *efficace*; SA CONCILIATION AVEC LE LIBRE ARBITRE. (1) SYSTÈME MOLINISTE ET CONGRUISTE. (2) SYSTÈME THOMISTE OU DE L'ÉCOLE DOMINICAINE. (3) CONCLUSIONS ET RAISONS QUI PEUVENT NOUS FAIRE PENCHER POUR UN SYSTÈME OU POUR UN AUTRE.

Je dois dire quelques mots de la discussion que les théologiens ont soulevée à propos de la nature de la grâce *efficace*. En réalité et en fait, la question discutée, sur laquelle nous avons diverses opinions et des systèmes différents est celle-ci : D'où vient l'efficacité de la grâce, et comment peut-on concilier cette grâce avec le libre arbitre de l'homme ?

Il n'est pas facile, et il n'est point nécessaire, d'approfondir les différents systèmes des théologiens sur cette question particulière ; mais je crois utile, dans un but de dévotion aussi bien que d'instruction, d'appeler l'attention sur deux points tels que les expose M. l'abbé Gosselin.

Les divers systèmes que les théologiens catholiques proposent sur ce sujet, selon ce judicieux auteur, peuvent se réduire à deux principaux et qui sont le fondement des

autres : (1) le système de ceux qui attribuent l'efficacité des grâces au libre consentement de la volonté, et (2) celui qui l'attribue entièrement à la nature intrinsèque de la grâce elle-même.

(1) *Système Moliniste ou Congruiste*. — D'après ce système, on appelle *efficace* cette grâce à laquelle Dieu a prévu de toute éternité que l'homme donnerait son assentiment, dans les circonstances où elle lui serait accordée. Et on appelle *suffisante* cette grâce à laquelle Dieu a prévu de toute éternité que l'homme ne donnerait pas son assentiment, bien qu'il ait le pouvoir réel de le donner dans les circonstances où cette grâce lui serait accordée. D'où il suit, d'après les défenseurs de ce système, qu'une même grâce serait efficace chez une personne, et seulement suffisante chez une autre ; et même, par rapport à la même personne, qu'elle serait efficace dans certaines circonstances, et ne le serait pas dans d'autres, suivant que Dieu a prévu que la volonté donnerait son assentiment dans des circonstances favorables, et le refuserait dans des circonstances défavorables. Tel est, en quelques mots, le système que soutiennent en substance, mais avec des modifications diverses : Molina, Suarez, Vasquez, et, pour la plupart, les théologiens de la Compagnie de Jésus.

(2) *Système Thomiste* ou de l'Ecole dominicaine. — Selon ce système, l'efficacité de la grâce vient de la nature intrinsèque de la grâce elle-même. Il est de la nature même de la grâce *efficace* que, avec son assistance, la volonté fasse le bien, quoique, absolument parlant, dans les circonstances, elle ne soit pas forcée de le faire, et soit libre de ne pas le faire. Il appartient à la nature de la grâce *suffisante* que, avec elle, la volonté ne fasse pas le bien, quoique dans

des circonstances propices, et, absolument parlant, elle puisse le faire.

Dans ce système nous devons reconnaître, d'après la nature même de la grâce *efficace*, une connexion certaine et infaillible entre la grâce et l'assentiment de la volonté, connexion toutefois en aucune façon nécessaire. Entre la grâce *suffisante* et l'assentiment de la volonté, nous devons reconnaître une connexion certaine et infaillible avec la grâce et l'omission de l'acte pour lequel elle est accordée, bien qu'on ne doive en aucun sens considérer cette connexion comme nécessaire. Il est important de remarquer que cette omission ne doit pas être attribuée à la grâce suffisante, mais à la mauvaise volonté de la personne qui lui résiste. Ce système suppose, et avec raison, une différence essentielle entre une *connexion nécessaire* et une *connexion certaine et infaillible* de la cause avec son effet. Nous pouvons comprendre qu'une cause ait une connexion certaine et infaillible avec son effet sans qu'elle soit nécessaire. L'expérience en fournit chaque jour des exemples.

Ainsi, un portier auquel vous offrez une pièce de monnaie pour qu'il vous fasse immédiatement une commission facile, acceptera certainement et infailliblement votre proposition, et cela avec promptitude et plaisir, cependant il ne le fait pas nécessairement, et il peut très bien, dans la circonstance, refuser de vous obliger. Une personne de bien, aussi honnête qu'honorable refusera certainement de se prêter à une suggestion indigne et honteuse qui aurait pour but de lui faire perpétrer un acte honteux : son refus n'est point la conséquence de la nécessité. Un juge honnête et consciencieux refusera certainement et infailliblement un présent qu'on lui offrirait pour lui faire commettre une injustice. Ces exemples

nous révèlent aisément, par une connaissance purement humaine, comment la détermination *certaine et infaillible* de la volonté n'est pas du tout absolument nécessaire ; et font comprendre que ces personnes qui feront certainement et infailliblement une chose, gardent cependant le pouvoir de ne la pas faire, ou de faire le contraire. S'il n'en était pas ainsi, leurs actes ne seraient dignes ni d'éloges, ni de blâme, comme nous le dit clairement le sens commun. ¹

(3) Nous restons libres de choisir et de suivre celui des deux systèmes qui se recommande le plus à notre intelligence. L'Eglise nous oblige seulement à croire que nous sommes toujours libres de correspondre ou de résister à la grâce.

Certaines considérations ne doivent jamais perdre de leur poids, lorsqu'il s'agit de diriger notre esprit dans ses méditations sur les mystères de la grâce. Celles-ci, par exemple : (1) Dieu est la cause première et immédiate de notre salut, et de tout acte méritoire ; or, il appartient à la cause première et immédiate, de donner non seulement le pouvoir ou la faculté, mais l'acte lui-même. Nous devons donc supposer que Dieu nous donne non seulement le pouvoir de faire le bien par la grâce *suffisante*, mais qu'il fait aussi passer ce pouvoir en acte par sa grâce *efficace*. (2) Ce qu'il y a de plus excellent et de plus important, dans l'affaire du salut, doit toujours être attribué à Dieu, comme à la cause première et universelle du salut de l'homme ; la bonne action est plus excellente et plus importante que le pouvoir de la faire, et c'est elle qui assure l'œuvre du salut. D'où il faut conclure qu'à Dieu seul nous devons attribuer non seulement le

¹ *Hist. Littér.* de Fénelon, 3^{me} partie, art. 11, cité par D'Hauterive, *Grand Catéchisme*, vol. ix. p. 37 et 38.

pouvoir et la faculté d'accomplir le bien, mais aussi, et à bien plus juste et plus forte raison, lui attribuer les bonnes actions elles-mêmes. On serait peut-être tenté de croire que si un homme faisait passer la grâce *suffisante* en acte, sans un autre secours plus puissant, on pourrait croire, dis-je, qu'il est la cause première et immédiate de l'acte méritoire et de son salut, parce que c'est à la bonne action qu'est accordée la vie éternelle. Il est incontestable que nous devons garder intact tout ce qui appartient à la toute-puissante volonté de Dieu dans l'accomplissement de nos actes méritoires : que le *concours simultané* soit suffisant pour cela, ou, selon le langage des théologiens, que la *prémotion physique* soit nécessaire, c'est ce que je ne me risquerai pas d'affirmer. Je n'ai même pas besoin de dire qu'il m'est impossible de trancher la question, après avoir lu les graves, éminents et pieux docteurs qui inclinent d'un côté ou de l'autre. Tel est mon avis qui est basé sur la décision du Saint-Siège de laisser en litige la question controversée, et sur son injonction faite à tout auteur catholique, partisan de l'un des systèmes, de ne point taxer d'hérésie ou d'erreur la doctrine de ceux qui défendent et enseignent l'opinion opposée.

Après seize congrégations ou réunions de cardinaux et de théologiens des deux partis, le pape Paul V, sans porter aucun jugement sur les points controversés, mit fin à la discussion, en l'année 1607, en laissant à chaque parti la liberté de défendre son opinion, et en ordonnant qu'aucun n'eût la témérité de condamner par une note de censure théologique l'opinion ou le système du parti contraire.

6. SAINT FRANÇOIS DE SALES SUR CE SUJET : EXTRAIT
DU *Traité de l'Amour de Dieu*

Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, suivant ses sentiments de piété et son jugement si solide et si pratique, s'exprime ainsi au sujet de l'action de la grâce sur le libre arbitre et sur leur mode de connexion : « Notre franc arbitre n'est nullement forcé ny nécessité par la grâce ; ainsi, nonobstant la vigueur toute puissante de la main miséricordieuse de Dieu, qui tousche, environne et lye l'âme de tant et tant d'inspirations, de semonces et d'attraits, ceste volonté humaine demeure parfaitement libre, franche, et exempte de toute sorte de contrainte et de nécessité. La grâce est si gracieuse, et saysit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gaste rien en la liberté de nostre volonté ; elle tousche puissamment, mais pourtant si délicatement les ressorts de notre esprit, que notre franc-arbitre n'en reçoit aucun forçement. La grâce a des forces, non pour forcer, ains pour allécher le cœur : elle a une sainte violence, non pour violer, mais pour rendre amoureuse nostre liberté ; elle agit fortement, mais si suavement, que nostre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action ; elle nous presse, mais elle n'opresse pas nostre franchise : si que nous pouvons, emmy ses forces, consentir ou résister à ses mouvements, selon qu'il nous playst. Mais ce qui est autant admirable que véritable, c'est que quand nostre volonté suit l'attract et consent au mouvement divin, elle le suit aussi librement, comme librement elle résiste, quand elle résiste, bien que le consentement à la grâce despende beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et que la résistance à la grâce

ne despende que de la seule volonté : tant la main de Dieu est amyable au manyement de nostre cœur, tant elle a de dextérité pour nous communiquer sa force, sans nous oster nostre liberté, et pour nous donner le mouvement de son pouvoir, sans empescher celuy de notre vouloir, ajustant sa puissance à sa suavité, en telle sorte que, comme en ce qui regarde le bien, sa puissance nous donne suavement le pouvoir, aussi sa suavité maintient puissamment la liberté de nostre vouloir. » ¹

7. REMARQUES DU PÈRE FABER AU SUJET DES DIFFICULTÉS QUE FAIT NAITRE LA CONSIDÉRATION DES RAPPORTS ENTRE LE CRÉATEUR ET LA CRÉATURE.

Quant à établir comment la puissance de la grâce se concilie avec la liberté de la volonté ; comment celle-ci reste libre sous l'inspiration de la grâce efficace ; comment les invitations de Dieu obtiendront infailliblement leur effet ; comment il agit sur toutes les créatures d'une manière conforme à leur nature, et comment, dès lors, il peut nous mouvoir librement de même qu'il meut nécessairement les autres créatures ; ce sont là tout autant de questions dont la solution est difficile, mais n'implique aucune répugnance. Il y aurait folie à tenter de les expliquer ou de les rendre parfaitement intelligibles aux seules lumières de la raison humaine. Qu'il nous soit permis, au sujet de la doctrine de la grâce *efficace* et de la liberté de la volonté, de citer un passage un peu long, mais fort édifiant de l'ouvrage du père Faber : « Le Créateur et la Créature ». « Admettre la suave idée de la

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, Liv. II, ch. XII. (Edit. Berche et Tralain. 1880).

souveraineté même absolue de Dieu sur nous, semble créer, entre lui et nous, une égalité plus manifeste, une intimité plus précieuse, que cette considération de Dieu qui nous montre les rapports entre le Créateur et la créature sous l'aspect d'un juste et admirable acquittement d'obligations mutuelles, dans lesquelles il respecte la charte qu'il nous a donnée, et où nous obéissons à ses lois autant que sa parfaite connaissance de notre faiblesse lui donne le droit de l'attendre de nous. Je n'ai pas un mot de blâme à adresser à ce système théologique qui s'efforce d'élucider toutes les difficultés qui se rencontrent dans les rapports du Créateur et de la créature, et qui cherche à justifier Dieu aux yeux de l'homme en le représentant comme exerçant sur nous une sorte de souveraineté limitée qui satisfait pleinement nos idées d'équité parfaite, pareille à l'équité qui existe entre un puissant monarque et ses sujets. Mais je me sens absolument incapable d'accepter un tel système comme une croyance de ma foi. Un amateur de discussion, qui cherche à montrer qu'il n'y a point de difficultés dans la révélation, me semble prouver beaucoup trop. Dire, en effet, que la révélation d'un esprit infini à des esprits finis est chose très facile et absolument claire, c'est presque dire qu'une telle révélation n'existe pas du tout, ou que son unique titre à être acceptée comme telle n'est pas divin. Pareillement, lorsque nous considérons ce que c'est que d'être une créature et ce que c'est que d'avoir un Créateur, nous ne pouvons moins faire que de concevoir des soupçons peu favorables pour un système théologique, qui nous représente nos rapports avec notre Créateur affranchis de toute difficulté, et tend à nous montrer que notre commerce continuuel avec lui est sans ombre pour la pratique et pour l'intelligence, comme s'il s'agissait des relations d'un homme avec son semblable. Ce système

m'inspire de la défiance, parce qu'il veut trop prouver, et je suis défiant sans avoir égard à aucun de ces arguments en particulier. Il me faut tout au moins un aperçu d'une puissance qui domine tout, un indice de cette justice qui n'a rien de commun même avec la beauté de la justice humaine, ou l'on ne me persuadera pas que cette question entre Dieu et l'homme a été tranchée avec franchise, ni même avec respect. C'est un acte d'amour de Dieu, j'en conviens, aussi bien que d'amour du prochain, d'aplanir les difficultés religieuses. Mais il est bien téméraire, cet amateur de controverses, qui, dans un siècle où la science est si généralement répandue, nie absolument l'existence de difficultés de ce genre, ou qui même cherche à en trop atténuer la gravité. Et comme les actes, du côté de l'homme, sont trop manifestes pour qu'on s'arrête à les discuter, on éprouve la tentation presque irrésistible de s'affranchir de Dieu, et de chercher à le rendre plus intelligible en l'abaissant au niveau du savoir humain. A la longue, ce genre de controverse ne peut conduire qu'à l'incroyance. La plupart des hommes préfèrent admettre franchement ces difficultés que de voir les réponses qu'on y fait. Bien peu de ces réponses sont satisfaisantes, et le sens commun n'acceptera jamais une religion qu'on voudra représenter sans difficultés. C'est une prétention qui lui enlèverait son caractère divin. La religion, comme telle, ne peut avoir d'attraits que si elle est vraie, et quand nous sommes sûrs de la vérité, nous n'avons pas à nous inquiéter de ce qu'elle peut offrir de peu satisfaisant pour l'esprit. Nous n'avons qu'à nous fier à elle, comme venant de Dieu ; et, par conséquent, comme émanant de lui, douée d'un secret qui lui garantit un succès certain jusqu'à la fin des temps. »¹

1 « *Le Créateur et la Créature* » p. 82 et 83, note.



CHAPITRE V

GRACE HABITUELLE : NATURE ET PROPRIÉTÉS

1. La grâce habituelle ; définition et explication. Elle est une habitude et un don ; preuves.
2. Elle est un don distinct, mais inséparable de la charité.
3. Sens dans lequel on dit qu'elle est une participation à la nature divine.
4. Autres dons joints à la grâce sanctifiante.
5. Impossibilité d'être certain qu'on est en état de grâce. Quelques signes qui donnent une certitude morale qu'on a la grâce de Dieu.

I. LA GRACE HABITUELLE ; DÉFINITION ET EXPLICATION. ELLE EST UNE HABITUDE ET UN DON ; PREUVES

La grâce *habituelle* est un don surnaturel qui produit en nous la sanctification ou la justification. Le père Perrone en donne cette définition complète : « La grâce *habituelle* est un don surnaturel qui est fait par Dieu à l'homme, demeure d'une manière permanente dans l'âme, rend l'homme immédiatement et formellement juste, agréable à Dieu, et le fait fils

adoptif de Dieu, capable de produire des actes méritoires de la vie éternelle, et héritier de cette même vie éternelle. »¹

Comme le mot *actuel* signifie un don passager, le mot *habituel* signifie un don permanent. La grâce *habituelle* n'est pas un simple mouvement passager et accidentel, mais un don qui reste en nous d'une manière constante et permanente, auquel nous ne pouvons renoncer, ou que nous ne pouvons perdre, que par un acte libre et formel de notre volonté, en commettant un péché mortel. La grâce *habituelle* s'appelle aussi grâce *sanctifiante*, parce que c'est elle qui nous sanctifie et nous rend justes.

Cette grâce sanctifiante existe dans l'âme elle-même comme une habitude ou une qualité : elle y est permanente de telle façon qu'elle subsiste lors même qu'elle n'opère pas actuellement. Elle est physiquement inhérente à l'âme ; elle est une habitude infuse, non acquise. Elle est aussi distincte de tout autre acte de vertu qu'accomplissent les hommes, parce que quand ces actes cessent, elle subsiste. Cet enseignement, s'il n'est pas de foi, comme le pense Suarez, est au moins certain, et il est conforme à l'opinion commune des théologiens. Un seul argument suffit pour nous satisfaire sur ce point : Les enfants reçoivent au baptême la grâce sanctifiante ; ils sont incapables, à ce moment, d'exercer les facultés de leur âme, par conséquent, cette grâce est infuse dans leur âme comme une habitude ou une qualité surnaturelle ; et elle est distincte des actes de vertu, bien que ceux-ci proviennent de la grâce, lorsque les hommes sont capables d'agir.

Certains philosophes, qui n'admettent pas que les accidents soient distincts des substances, matérielles ou spirituelles,

¹ « *Prælect. Theolog.* » *Tract. de Gratia*, p. 2. c. 1.

croient se mettre suffisamment en sûreté, en reconnaissant des impressions et des modifications divines, permanentes, quelque chose comme une habitude ou une qualité dans l'âme des justes, mais qui, toutefois, ne constitue pas une qualité ou une autre entité distincte. Ils s'abritent aussi derrière ce fait, que les Pères du Concile de Trente n'ont pas voulu trancher, sur ce point, une question purement philosophique. Leur opinion, que les accidents ne sont réellement pas distincts des substances, est généralement rejetée par les auteurs catholiques, comme incompatible avec les principes de la foi et quelques dogmes catholiques.

De plus, cette grâce sanctifiante est un don, un don créé, et, conséquemment, elle est distincte du Saint-Esprit. Quelques écrivains catholiques, comme Pétau et le Maître des Sentences, enseignent qu'elle n'est autre chose que le Saint-Esprit lui-même. « Or, d'après plusieurs passages de la Sainte Ecriture, la grâce de Dieu est un don intérieur, défini, qui signifie une chose donnée, non simplement celui qui donne ; non pas une faveur (comme si nous disions : Quelle grande miséricorde que nous soyons sauvés ! c'est-à-dire, quel acte, quel gage, quelle preuve de miséricorde), mais, en réalité, un don, dans le sens vrai du mot, une chose qu'on possède, comme quand nous disons qu'un homme a le don des langues : c'est une faculté qui est en lui. Au lieu que nous ne dirions pas que la popularité est un don, parce que c'est quelque chose d'extérieur, mais bien que le talent de se rendre populaire, de conquérir de l'influence, est un don ; ce n'est pas un don non plus d'être bien accueilli, mais l'amabilité en est un. » ¹

¹ Newman : « *Lectures sur la Justification* » ; 6^e Lecture.

Nous lisons, par exemple, dans l'Épître aux Romains, v. 15-17: « Mais il n'en est pas de la grâce comme du péché: car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, la miséricorde et le don de Dieu s'est répandu beaucoup plus abondamment sur plusieurs, par la grâce d'un seul homme, qui est Jésus-Christ... Si donc, à cause du péché d'un seul homme, la mort a régné par un seul; à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et du don de la justice, régneront dans la vie par un seul, Jésus-Christ. »

Saint Paul énumère comme dons : la prophétie, le ministère, l'enseignement, l'exhortation, etc. En parlant de la continence, il dit : « Chacun reçoit de Dieu un don qui lui est propre. » Ailleurs : « Il y a différentes grâces, mais qu'un et même Esprit. » Il exhorte Timothée « à ne point négliger la grâce qui est en lui »; mais à faire ses efforts pour raviver le don de Dieu qui était en lui. Saint Pierre aussi parle de distribuer la grâce comme de bons économistes : « Que chacun de vous rende service aux autres selon le don qu'il a reçu, comme étant de fidèles dispensateurs des différentes grâces de Dieu. » (1. Pet. iv. 10).

Les mots « don ou grâce », dans ces divers textes, signifient forcément une chose donnée, qui indique elle-même une faculté ou un talent. Ce n'est pas un simple changement d'intention de notre part, ou une disposition de Dieu envers nous, une liberté, un privilège, un droit de cité, comme on pourrait dire, qui nous est accordé; mais c'est quelque chose qui habite en nous, qui est distinct du Saint-Esprit, parce c'est lui-même qui nous fait ce don.

Le Concile de Trente (sess. vi, can. ii), suppose cette doctrine, quand il frappe d'anathème quiconque « dira que les hommes sont justifiés sans la grâce et sans la charité qui

est répandue dans leur cœur par le Saint-Esprit, et qui demeure en eux ; » termes qui distinguent absolument la grâce de l'Esprit-Saint.

2. ELLE EST UN DON DISTINCT, MAIS INSÉPARABLE DE LA CHARITÉ

La grâce sanctifiante est aussi réellement distincte de la vertu de charité. C'est l'opinion de saint Thomas et de Suarez, qui considèrent la grâce comme aussi distincte de la charité et des autres vertus, que le soleil est distinct de la chaleur, de la lumière et des couleurs. Elle est, disent-ils, la racine et le principe des vertus. Il est vrai que de nombreux et éminents docteurs, tels que Pierre Lombard, saint Bonaventure, et Scot, soutiennent une opinion contraire, qui est, dès lors, une opinion probable ; et ils l'appuient sur les textes de l'Écriture qui attribuent tous les effets de la grâce sanctifiante à la charité. Tout cela peut s'expliquer, si on réfléchit que les effets de la grâce sont attribués à la charité, parce que c'est par la charité que la grâce produit beaucoup de ses effets, comme le soleil produit les siens par sa lumière.

Saint Thomas prétend que la grâce sanctifiante, *gratia sanctificans* n'est pas la même chose que l'habitude de l'amour ; celle-ci appartenant à la volonté, et la première à la substance de l'âme. Il est suivi dans cette opinion par Cajétan et plusieurs autres. Saint Bonaventure y adhère au point d'admettre qu'il y a entre elles une distinction formelle. Ce point dont nous parlons fut l'objet d'une discussion au concile de Trente, entre les Franciscains et les Dominicains : la question fut en tous points laissée libre par les pères du Concile. De fait, on peut apporter un raisonnement très

simple : Si l'habitude de la grâce n'est pas distincte de l'amour, les enfants ne peuvent pas être justifiés. ¹

La grâce sanctifiante ne consiste pas dans une substance quelconque, ni dans une qualité morale, mais dans une qualité accidentelle, créée et spirituelle, qui réside physiquement dans l'âme, et qu'on peut appeler d'un nom philosophique une habitude. Cette notion nous est fournie par les expressions de la Sainte Ecriture, qui donne à la grâce des noms tels que ceux-ci : *Vie, semence, gage, source*, etc.....

3. SENS DANS LEQUEL ON DIT QU'ELLE EST UNE PARTICIPATION A LA NATURE DIVINE

On dit encore que la grâce est une participation à la nature divine. Le sens dans lequel on entend ces mots demande une explication. Que la grâce soit une sorte de participation à la nature divine, personne ne le nie, par suite des témoignages formels de la Sainte Ecriture et des Pères. Mais il faut nous demander : Qu'est-ce que c'est que cette participation, et dans quel sens l'entend-on ? Les uns disent que ce n'est qu'une participation morale, qui consiste dans la rectitude de la volonté, dans l'imitation de la sainteté et de la justice de Dieu dans ses œuvres ; dans le sens où ceux qui imitent la foi d'Abraham, sont appelés les enfants d'Abraham, et ceux qui imitent la malice du démon, sont appelés les enfants du démon, quoique, physiquement, ils ne soient nés ni d'Abraham ni du démon. D'autres, et c'est l'opinion la plus commune, l'appellent une participation physique. Mais il ne faut pas entendre cette participation physique comme si, par la grâce,

¹ Newman : *Lettres sur la Justification*. Appendices p. 351, 352.

la nature divine était communiquée à l'homme quant à son essence, de la manière où dans les êtres humains, les parents communiquent la nature humaine à leurs enfants. Ce mode de communication de la nature divine ne se trouve qu'en Dieu et dans les trois personnes divines, et non *ad extra*. La communication dont il s'agit ici n'est donc qu'accidentelle, par une participation de ressemblance ou de similitude ; ou encore, par une sorte de don de la nature divine, imitant et exprimant la nature d'une manière imparfaite et par analogie.

Le père Xavier Schouppe explique le sens dans lequel la grâce habituelle est d'une manière spéciale une participation à la nature divine.

(1) Elle est le principe, la racine, la source des œuvres surnaturelles et saintes, lesquelles procèdent essentiellement et à un degré infiniment plus excellent de la nature divine : nous participons par la grâce à ce qui est essentiel à Dieu, c'est-à-dire, au pouvoir « de faire des œuvres de Dieu. » ¹

(2) Elle est la semence et la racine de la gloire, — c'est-à-dire, de la vision de Dieu. Il est essentiel à Dieu de se voir lui-même, et c'est en cela que consiste sa nature. Mais ce qui appartient essentiellement à Dieu peut nous être communiqué par la grâce. ²

Que la grâce soit en un certain sens une participation à la nature divine, c'est ce qu'on peut prouver par ce témoignage formel et bien connu du prince des Apôtres, dans sa seconde épître, où il dit : « Il nous a ainsi communiqué les grandes et précieuses grâces qu'il avait promises, pour vous rendre par ces mêmes grâces participants de la nature divine, si vous fuyez

¹ S. J. vi. 28.

² « *Elementa Theol. Dogmat.* » *Tr. de Gratiâ*, vol. II, p. 82.

la corruption de la concupiscence qui règne dans ce siècle. »¹ La Sainte Ecriture témoigne aussi que, par la grâce, les justes sont engendrés, naissent à nouveau de Dieu, et sont faits enfants de Dieu. Ainsi, saint Jacques dit de Dieu : « Puisque c'est lui qui par sa volonté nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous fussions comme les prémices de ses créatures. »² Et saint Jean : « Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu même. »³ Et ailleurs : « Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »⁴ Le même Apôtre, dans sa première épître, écrit : « Quiconque est né de Dieu ne commet point de péché ; parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. »⁵ Plus loin, nous lisons : « Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche point : mais sa naissance de Dieu le conserve, et le malin ne le touche point. »⁶ Tous ces textes nous autorisent à conclure que la grâce est une participation de la nature divine, parce que la génération et la naissance communiquent la nature, et à celui-là seulement on peut donner le nom de fils qui reflète la nature de son père.

Nous apporterions peut-être quelques éclaircissements de plus sur ce sujet, si nous disions quelques mots des attributs

1 2 S. P. I. 4.

2 S. Jacq. I. 18.

3 S. J. I. 12, 13.

4 Ibid. III. 5.

5 1 Ibid. III. 9.

6 Ibid. V. 18.

divins et de la manière dont nous y participons, et pouvons, par eux, glorifier Dieu. La nature de Dieu a des attributs qui sont communicables; par exemple, sa sainteté, sa miséricorde, sa justice, sa sagesse, sa vérité. On les appelle des attributs communicables, parce qu'on peut, à un certain point et dans une certaine mesure, les rencontrer aussi dans les créatures, et qu'ils produisent en nous une ressemblance avec Dieu; puisque la grâce tend en nous, comme c'est l'effet de l'Esprit de Dieu, à nous rendre dans un certain sens participants de la nature divine. Plus nous reproduisons parfaitement notre original, plus ces traits de Dieu sont vivement imprimés dans notre âme, plus aussi nous le glorifions; car c'est son honneur d'être imité dans ce que nous pouvons imiter de lui. D'autres attributs de Dieu sont incommunicables; il y aurait impiété et folie de notre part à tenter de les imiter. Ce sont: son éternité absolue, avant et après tous les temps; son infinité et son immensité, remplissant tout l'espace, dépassant tout à l'infini; sa parfaite simplicité et unité de nature; son immutabilité, son indépendance, l'être se suffisant à lui-même. En aucun de ces attributs, nous ne pouvons ressembler à Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai que ces attributs propres et incommunicables nous imposent de nombreux devoirs, par l'accomplissement consciencieux desquels nous devons glorifier Dieu. Nous sommes tenus en effet de le glorifier, non seulement dans sa sainteté, dans sa justice et dans sa bonté; mais aussi dans son éternité, dans son immutabilité, dans sa toute-puissance, dans son omniscience, etc., bien que, il est vrai, d'une manière différente. Dans les premiers, nous devons le glorifier en les imitant; dans les autres, nous devons le glorifier en accomplissant les devoirs que ces attributs nous imposent. Et tout cela, parce que c'est la grâce

sanctifiante qui nous met à même de le faire, s'appelle participer à la nature divine.

4. AUTRES DONS JOINTS A LA GRACE SANCTIFIANTE

Avec la grâce, sont infuses dans l'âme d'abord les trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité. Suarez le considère comme de foi, s'appuyant sur l'autorité du Concile de Trente, sess. vi, ch. vii : « *Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur fidem, spem et charitatem.* Puis, les vertus cardinales et les vertus morales, aussi bien que les dons du Saint-Esprit, qui sont aussi infus, selon l'enseignement le plus commun des théologiens.

Le père Faber décrit magnifiquement tout cela quand il appelle notre attention sur tout ce que comprend le baptême d'un enfant :

« Non seulement les éternelles conséquences de la chute, pour cette âme en particulier, sont détruites en un instant ; mais l'enfant acquiert des droits aux privilèges les plus étonnants et à un héritage, qui ne lui auraient pas été dû naturellement, lors même qu'Adam ne serait pas tombé. Il est du coup élevé à un état plus sublime que l'état de nature pure ; — il est l'enfant de Dieu. La nature divine lui est communiquée par la grâce sanctifiante. Des facilités extraordinaires pour son développement spirituel, de rares aspirations à la vie éternelle sont implantées en lui par l'infusion de certaines habitudes mystérieuses des vertus théologiques, la foi, l'espérance, la charité, et peut-être aussi des autres vertus. Sept nouvelles habitudes surnaturelles, qui sont, par rapport aux impulsions actuelles du Saint-Esprit,

ce que les autres habitudes infuses sont par rapport à la grâce actuelle, et qu'on appelle les dons du Saint-Esprit, lui sont également infuses; elle lui apportent des ressources spirituelles pour les occasions les plus importantes de la vie, pour ses relations plus intimes avec Dieu, et, si c'est nécessaire, pour les magnifiques opérations de la sainteté héroïque. Sur ces entrefaites, s'il vient à mourir avant d'avoir l'usage de la raison, la vision éternelle de Dieu lui est assurée, avec toutes les gloires intellectuelles d'un esprit immortel, dont l'intelligence ne s'est jamais développée ici-bas. »¹

Dans une note ajoutée à la page d'où nous tirons cet extrait, le même pieux auteur donne une courte explication doctrinale de l'infusion des vertus morales au baptême :

« Benoit XIV (« De Canonizat. », III. 21) dit que c'est encore un point de controverse de savoir si, au baptême, les vertus morales sont infuses en même temps que les vertus théologiques. Saint Thomas (1. 2. qu. 63, a. III.) discute la question, si quelques vertus morales nous sont infuses, et il répond par l'affirmation, parce qu'il est nécessaire que les effets répondent d'une manière proportionnée à leurs causes et à leurs principes. Scot, d'un autre côté, nie l'infusion des vertus morales. Une glose, sur le décret de Clément V, au Concile de Vienne, donne ces opinions contraires; et la question de connexion entre les vertus théologiques et les vertus morales reste en litige, à cause de l'autorité des docteurs qui n'admettent pas l'infusion des vertus morales au baptême. »

¹ « *Le Créateur et la Créature* » p. 285, 286. »

5. IMPOSSIBILITÉ D'ÊTRE CERTAIN QU'ON EST EN ÉTAT DE GRACE. QUELQUES SIGNES QUI DONNENT UNE CERTITUDE MORALE QU'ON A LA GRACE DE DIEU.

Il y a une autre question relative à la grâce sanctifiante que nous allons exposer; c'est l'incertitude où nous sommes par rapport à l'état de grâce dans cette vie, et si nous sommes agréables à Dieu ou non.

Nous devons dire qu'il y a deux sortes de certitudes. L'une, absolue, qui ne peut pas être fausse, et qui exclut toute crainte du contraire. Telle est la certitude que nous avons des vérités que nous connaissons par la révélation ou qui sont d'une évidence claire et manifeste. A cette espèce de certitude peut se joindre celle qui est tellement bien établie par des témoignages et par l'autorité, qu'elle exclut toute crainte du contraire; quoique, physiquement parlant, elle puisse porter sur une chose fausse, elle ne pourrait pas l'être moralement, comme par exemple, la certitude que j'ai de l'existence de Rome. On désigne l'autre genre de certitude par le nom de certitude morale ou conjecturale. C'est celle qui est fondée sur de bonnes et solides raisons, mais qui, somme toute, et moralement parlant, peut se trouver fausse. Elle est plus ou moins certaine, suivant que les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont plus ou moins authentiques et convaincantes.

Les Luthériens et les Calvinistes ont avancé trois assertions relativement à l'état de grâce: d'abord, qu'on pouvait avoir la certitude et la confiance indubitable qu'on est en état de grâce; puis, que chacun, en ce qui le concerne, est tenu de le

croire, autrement il n'est ni juste ni fidèle ; enfin, que par cette confiance seule nous sommes justifiés. La seconde et la troisième affirmation ont été frappées d'anathème par le Concile de Trente, comme contraires à la foi (Sess. vi., can. 13, 14.) La première, bien qu'elle ne soit pas anathématisée comme contraire à la foi, fut ouvertement réprouvée par le Concile, comme le montre le neuvième chapitre de la sixième session. Nous pouvons admettre qu'une personne reçoive de Dieu une révélation spéciale sur l'état de son âme, et dans ce cas, puisse naturellement avoir la certitude de son état.

La Bienheureuse Vierge Marie reçut une révélation de ce genre, comme nous l'apprennent les paroles que l'ange lui adressa : « Je vous salue, pleine de grâces » ; et aussi le paralytique et la femme pécheresse (Mat. ix et Luc vii), auxquels le Christ dit que leurs péchés leur étaient remis. Ces personnes pouvaient être certaines d'être en état de grâce ; mais la question n'a point pour objet des cas extraordinaires de ce genre. Elle porte sur la certitude que nous pouvons avoir par les moyens ordinaires. Sur ce point, on peut clairement établir que nul, sans une révélation particulière, ne peut être certain, d'une certitude absolue, excluant toute crainte du contraire, qu'il est en état de grâce. C'est ce que démontrent divers passages de la Sainte Ecriture. Ainsi, nous lisons dans l'Ecclésiaste : « Il y a des justes et des sages ; et leurs œuvres sont dans la main de Dieu, et néanmoins l'homme ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. » ¹ Et dans l'Ecclésiastique, nous trouvons ce

¹ ECCL. IX. I.

conseil. « Ne soyez point sans crainte au sujet de l'offense qui vous a été remise. » ¹

Saint Paul, écrivant aux Philippiens, les exhorte « à opérer leur salut avec crainte et tremblement. » ² Dans sa première épître aux Corinthiens, il s'exprime en ces termes : « Pour moi, je me mets fort peu en peine d'être jugé par vous, ou par quelque homme que ce soit, car je n'ose pas me juger moi-même. Car, encore que ma conscience ne me reproche rien ; je ne suis pas justifié pour cela. Mais c'est le Seigneur qui est mon juge. C'est pourquoi, ne jugez point avant le temps, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, qui exposera à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et qui produira les plus secrètes pensées des cœurs : et alors chacun recevra de Dieu la louange. » ³

Une simple réflexion suffira pour nous convaincre de cette incertitude, ou de ce manque de certitude. Nous n'avons ici-bas aucun moyen de révélation qui nous fournisse cette connaissance certaine. Dieu donne sa grâce à quiconque l'aime sincèrement et a un véritable repentir de ses péchés. Mais nul ne peut connaître, ni par la foi, ni par aucun témoignage infaillible, ni par l'évidence, qu'il a en lui cette certitude qu'il aime Dieu, et qu'il se repent de tous ses péchés. Ce n'est pas par la foi : ce fait n'est révélé nulle part. Ce n'est pas par un témoignage infaillible : on ne pourrait, dans ce cas, donner aucun autre témoignage infaillible que celui de la foi. Ce n'est point par l'évidence, parce que, en pareille matière, le jugement humain peut se

¹ ECCLES. V. 5.

² PHIL. II. 12.

³ I COR. IV. 3 et s.

tromper et se trompe souvent. Le cœur humain est impénétrable, et il y a toujours quelques raisons de craindre qu'il y ait des péchés, ou que le repentir du péché soit imparfait et insuffisant, ou bien encore, qu'on n'ait pas eu les dispositions nécessaires pour la réception des sacrements ; ou enfin, que l'amour que nous éprouvons pour Dieu ne soit qu'un amour humain, et non divin. Ces différentes raisons nous font comprendre combien se trompent ceux qui s'imaginent qu'ils ont en cette vie l'assurance de leur salut, qui affirment qu'ils sont sauvés, ou que certain jour de grande ferveur, ils ont reçu le salut. Combien différent est le sentiment catholique qu'expriment ces paroles de saint Grégoire ! — « *Sancti viri cum mala superant, sua etiam benegesta formidant, ne cum bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne pestifera tabes putredinis sub boni specie latent coloris.* — Les hommes vertueux, lorsqu'ils triomphent du mal, craignent même le bien qu'ils font, de peur que, tandis qu'ils s'efforcent de bien agir, ils ne soient induits en erreur par les apparences de leurs actions, et de peur que le funeste poison de la malice ne soit caché sous de brillantes couleurs. » Le Concile de Trente enseigne clairement cette doctrine dans les paroles suivantes (Sess. vi. c. ix) : « De même qu'aucune personne pieuse ne saurait douter de la miséricorde de Dieu, des mérites du Christ, de la puissance et de l'efficacité des sacrements, ainsi, aucune, en considérant sa faiblesse et ses mauvaises dispositions, ne peut s'empêcher de douter et de craindre au sujet de la grâce, puisque nul ne peut savoir avec certitude de cette foi qui ne saurait tromper, s'il a obtenu la grâce (ou s'il est en état de grâce). »

En même temps, et malgré cet enseignement, c'est une grande consolation pour nous de penser que nous pouvons

avoir une certaine connaissance et une certitude morale que nous sommes en état de grâce et agréables à Dieu. Nul ne nie qu'une personne puisse connaître avec une certitude morale, d'après certains signes et symptômes, qu'elle a la grâce de Dieu dans son âme. Saint Thomas cite trois signes principaux qui indiquent que la grâce sanctifiante habite dans l'âme. Le premier : Un plaisir à entendre, à lire et à méditer les choses divines, selon les paroles de saint Jean : Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu. »¹ Le second est le mépris des choses humaines ; car l'absence de la cupidité est une marque de charité. Le troisième, c'est quand on a la conscience de n'avoir aucun péché mortel à se reprocher, et qu'on est disposé à mourir plutôt que d'offenser Dieu. A ces signes, on peut ajouter la prompte volonté de faire ce qui est agréable à Dieu, et l'humilité : « Dieu donne sa grâce aux humbles. »

C'est donc par une disposition de la divine Providence que, tandis qu'il nous est impossible d'être absolument sûrs que nous sommes en état de grâce sur cette terre, pour nous tenir en garde contre l'orgueil et la présomption ; nous pouvons néanmoins arriver à une certitude morale et à des conjectures certaines, afin que notre âme ne soit pas torturée par les inquiétudes, mais pour que nous opérions notre salut entre la crainte et l'espérance.

¹ S. J. VIII. 47.



CHAPITRE VI

EFFETS DE LA GRACE; JUSTIFICATION DU PÉCHEUR

1. Différents sens du mot « Justification. »
2. Explication de la définition donnée par le Concile de Trente.
3. La rémission des péchés quand à la culpabilité et au châtement, réellement opérée par la justification : preuves de l'Écriture et définition du Concile de Trente.
4. Sanctification, ou infusion de la grâce habituelle dans l'âme. Définition du Concile de Trente.
5. Description que fait Bossuet de la justice inhérente.

Saint Thomas indique deux principaux effets de la grâce, la justification du pécheur et les mérites des justes. Suivons le même ordre que ce docteur dans l'exposition de ces sujets. Dans ce chapitre, nous traiterons de la justification ; et, dans le suivant, nous parlerons du mérite.

I. DIFFÉRENTS SENS DU MOT « JUSTIFICATION »

La Sainte Écriture emploie le mot « justification » dans quatre sens différents. (1) Pour désigner la loi de Dieu,

suivant ces paroles du psalmiste : « Daignez régler mes voies de telle sorte que je garde vos justifications ! »¹ (2) Pour l'acquisition de la justice : c'est le sens de saint Paul dans son épître aux Corinthiens : « C'est ce que quelques-uns de vous ont été autrefois : mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. »² (3) Pour indiquer une augmentation de justice, selon les termes de saint Jean : « Que celui qui est juste, se justifie encore. »³ Pour exprimer la déclaration de la justice extérieure, comme, par exemple, une déclaration d'innocence devant un tribunal. C'est le sens que nous trouvons dans ces paroles des Proverbes : « Celui qui justifie l'injuste, et celui qui condamne le juste sont tous deux abominables devant Dieu. »⁴ La justification, prise comme jointe à la grâce, et dans le sens où nous en parlons ici, est l'opération surnaturelle que la grâce infuse produit dans l'âme de l'homme, et qui le constitue dans un état de justice et de sainteté.

2. EXPLICATION DE LA DÉFINITION DONNÉE PAR LE CONCILE DE TRENTE

Le Concile de Trente définit la justification : « Une transition de cet état dans lequel un homme naît enfant du premier Adam, à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur. » La justification, d'après cette définition, est l'état d'une personne qui a été

1 PS. CXVIII. 5.

2 I COR. VI. II.

3 APOC. XXII. II.

4 PROV. XVII. 15.

rendue juste après avoir été coupable. Elle comprend deux choses : la rémission des péchés et la sanctification. On dit qu'elle est l'effet de la grâce, parce que c'est la grâce sanctifiante qui la produit dans notre âme.

Pour éviter toute méprise dans le sens où les théologiens catholiques emploient le mot « justification, » nous noterons encore : (1) qu'il peut se prendre dans un sens *impropre* ou *extrinsèque*, pour indiquer un homme juste, lorsqu'il l'est en réalité, on peut ne l'être pas ; et cela, soit parce qu'on ne connaît pas qu'il est coupable, comme quand un tribunal humain déclare qu'un homme n'est pas coupable, parce qu'il n'y a pas de preuves contre lui ; ou par suite d'une malice qui cache la culpabilité. Tel est le sens des paroles que prononce Isaïe : « Malheur à vous qui pour des présents justifiez l'impie et qui ravissez au juste sa propre justice. »¹ C'est-à-dire, en proclamant juste celui qui est impie. (2) Ce mot peut se prendre dans un sens *propre* et *intrinsèque*, pour le procédé ou la chose qui rend juste un homme qui ne l'est pas. Le premier genre de justification dont nous venons de parler est manifestement indigne de Dieu, parce qu'il implique une ignorance ou un mensonge. C'est cependant le genre de justification qu'attribuent à Dieu, ceux qui disent qu'il couvre seulement les péchés des impies, et ne les leur impute plus à péchés. C'est dans le second sens que nous devons comprendre que Dieu justifie le pécheur, en lui pardonnant réellement ses péchés, et en effaçant toutes leurs taches du péché par la justification.

¹ Is. v. 23.

3. LA RÉMISSION DES PÉCHÉS QUANT A LA CULPABILITÉ ET AU CHÂTIMENT, RÉELLEMENT OPÉRÉE PAR LA JUSTIFICATION : PREUVES DE L'ÉCRITURE ET DÉFINITION DU CONCILE DE TRENTE.

Dans la justification d'un pécheur, les péchés lui sont réellement remis et quant à la culpabilité et quant au châtiement éternel ; ils ne sont pas simplement couverts ou non imputés. Cette proposition est contre les Luthériens et les Calvinistes, aussi bien que contre les Protestants de nos jours, qui soutiennent encore leur doctrine sur la justification. Les Saintes Ecritures, dans les termes très-clairs qu'elles emploient pour parler du pardon des péchés, nous expriment formellement ces enseignements. « Voici l'agneau de Dieu, dit saint Jean-Baptiste, en parlant du Christ ; voici celui qui ôte les péchés du monde. »¹ Saint Pierre dit aux Juifs : « Faites donc pénitence, et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés. »² De l'Ancien Testament nous pouvons citer les textes suivants : « Ayez pitié de moi, ô mon Dieu, selon votre grande miséricorde ; et effacez mon iniquité, selon la multitude de vos bontés. Lavez-moi de plus en plus de mon iniquité, et purifiez-moi de mon péché... Détournez votre face de dessus nos péchés ; et effacez toutes mes iniquités. »³ C'est moi, c'est moi-même qui efface vos iniquités pour l'amour de moi ; et je ne me souviendrai plus de vos

¹ S. J. I. 29.

² ACT. III. 19.

³ Ps. L. 3, 4, 11.

péchés. ¹ Otez toutes nos iniquités. ² O Dieu, qui est semblable à vous, qui effacez l'iniquité ! » ³

D'autres passages de la Sainte Ecriture nous apprennent que l'homme est intérieurement souillé, défiguré par le péché, et tel est bien, de l'avis de tous, l'effet nécessaire du péché dans l'âme. D'après le sens du langage sacré, la justification lave l'homme, le purifie, le purge de ses péchés et le sanctifie. Ainsi s'exprime saint Jean : « Nous avons ensemble une société mutuelle ; et le sang de Jésus-Christ, son Fils nous purifie de tout péché. » ⁴ Le Psalmiste dit, en parlant à Dieu : « Vous me laverez, et je deviendrai plus blanc que la neige. » ⁵ Dans Ezéchiel le Seigneur apprend au prophète à parler en son nom à la maison d'Israël : « Je répandrai sur vous de l'eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures ; et je vous purifierai de toutes vos idoles. » ⁶

Ces textes, d'après la tradition de l'Eglise catholique, doivent s'entendre dans leur sens naturel et commun, contre ce faux enseignement des protestants qui affirme que la justification ne produit en nous aucun changement réel ; que la justice d'un homme ne signifie pas autre chose qu'une déclaration ou une appellation extérieure ; que, quand on dit que Dieu justifie le pécheur, cela signifie simplement que Dieu daigne le croire, le penser et le juger juste, dans le même sens que la sentence d'un juge justifie une personne accusée, en déclarant et en montrant qu'elle est innocente,

¹ IS. XLIII. 25.

² OSÉE. XIV. 3.

³ MICH. VII. 18.

⁴ I S. J. I. 7.

⁵ PS. L. 9.

⁶ EZÉCH. XXXVI. 25.

et ainsi l'arrache aux châtiments de la loi; et cela, que l'accusation soit vraie ou fausse. C'est dans ce sens et de cette façon que nous devons croire que nos péchés ne nous sont pas imputés quand nous sommes justifiés. Le Concile de Trente, guidé par les textes sacrés que nous avons cités, par l'enseignement constant et invariable de la tradition, a condamné cette pernicieuse doctrine et l'a frappée d'anathème: « Si quelqu'un nie que par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée au baptême, la culpabilité du péché originel ne soit remise; ou affirme que tout ce qui a en lui la nature du péché n'est pas effacé, mais est simplement couvert ou n'est pas imputé, qu'il soit anathème. »¹ Le Père Perrone ajoute que, quoique le Concile, s'attachant à l'erreur des novateurs, ne parle que du péché originel, — puisque la même raison s'applique aux péchés actuels, — la définition du Concile doit s'étendre à tous les péchés sans exception. Les péchés actuels sont effacés de la même manière que le péché originel.

4. SANCTIFICATION, OU INFUSION DE LA GRACE HABITUELLE DANS L'ÂME. DÉFINITION DU CONCILE DE TRENTE

Au même instant où le péché est pardonné, la grâce est infuse dans l'âme qui devient sanctifiée. Le Concile de Trente expose clairement cette doctrine: « La justification n'est pas seulement la rémission des péchés; mais elle est aussi la sanctification, et la rénovation de l'homme intérieur, par la réception volontaire des grâces et des dons, qui, d'injuste qu'il était, rendent l'homme juste, et d'un ennemi en font un

¹ I. SESS. V. CAN. 5.

ami de Dieu. »¹ Cette rénovation de l'homme intérieur ne saurait consister dans une sorte de manteau qui couvrirait simplement ses péchés, de sorte qu'ils ne lui seraient plus imputés; parce que, alors, les péchés subsisteraient dans l'âme; elle ne serait point renouvelée intérieurement, et l'homme ne deviendrait pas réellement juste, ni un ami de Dieu, mais serait purement réputé tel extérieurement. Avec cette sorte de manteau couvrant les péchés, nous devrions admettre plusieurs absurdités, telles que celles-ci: (1) qu'un homme serait en même temps juste et injuste, — juste, puisqu'il serait justifié, et injuste, puisqu'il resterait dans le péché, ce qui est l'injustice absolue; (2) que Dieu aimerait les pécheurs comme ses amis, et en vue de la béatitude éternelle, ce qui est contraire à ces paroles de la Sagesse: « Dieu a également en horreur l'impie et son impiété. »²

La rémission des péchés, qui est la justification du pécheur, n'a pas lieu en vertu de l'imputation extérieure de la justice, par laquelle Dieu est juste, ni de la justice du Christ, mais par une justice réelle et intrinsèque, ou par l'infusion de la grâce habituelle. Cette proposition est de foi; elle a été définie par le Concile de Trente: « Si quelqu'un dit que les hommes ne sont justifiés que par la seule imputation de la justice du Christ, ou par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité, qui sont répandues dans nos cœurs par le Saint-Esprit, et y demeurent; ou bien que la grâce qui nous justifie n'est que la faveur de Dieu, qu'il soit anathème. »³

¹ SESS. VI. ch. VII.

² SAG. XIV. 9.

³ SESS. VI. can. II.

Cette définition s'appuie sur les textes de l'Écriture déjà cités, et qui disent que le pécheur est lavé, purifié, renouvelé, sanctifié. On ne peut pas dire de quelqu'un qu'il est ainsi lavé, purifié, renouvelé, sanctifié, s'il n'y a pas en lui une qualité qui permette de le désigner ainsi. Puis, l'Écriture répète fréquemment que nous avons en nous la grâce, la charité et la justice, qui nous rendent réellement justes ; ex : « Et nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce. ¹ Par qui nous avons reçu la grâce, etc.. ² Car la grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ. ³ L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit, qui nous a été donné. ⁴ »

Nous ne devons point perdre de vue que la cause *formelle* d'une chose n'est pas la même que sa cause *efficiente*, pour parler le langage scolastique. Or, la justice du Christ est la cause efficiente ; et, par conséquent, n'est pas la cause formelle de notre justification. Il faut aussi nous rappeler que notre justice ou notre sainteté augmente quelquefois, et parfois diminue ; il en est qui sont plus justes et plus saints que d'autres ; mais la justice de Dieu et du Christ est toujours égale et toujours la même.

5. DESCRIPTION QUE FAIT BOSSUET DE LA JUSTICE INHÉRENTE

Le savant Bossuet parle en ces termes de la justice inhérente : « Une sainteté qui ne nous fasse pas saints, une justice

¹ S. J. I. 16.

² ROM. I. 5.

³ EPH. IV. 7.

⁴ ROM. V. 5.

qui ne nous fasse pas justes, serait une subtilité inintelligible. Mais une sainteté et une justice que Dieu fit en nous, et qui néanmoins ne lui plût pas, ou qui lui fut agréable, mais ne rendit pas agréable celui où elle se trouverait, ce serait une autre finesse plus indigne encore de la simplicité chrétienne. »

Mais au fond quand l'Eglise a défini dans le Concile de Trente que la rémission des péchés nous était donnée non par une simple imputation de la justice de Jésus-Christ au dehors, mais par une régénération qui nous change et nous renouvelle au dedans, elle n'a fait que répéter ce qu'elle avait autrefois défini contre les pélagiens dans le Concile de Carthage : « Que les enfants sont véritablement baptisés en la rémission des péchés, afin que la régénération purifiât en eux le péché, qu'ils ont contracté par la génération. »

Conformément à ces principes, le même Concile de Carthage entend par « la grâce justificante, non seulement celle qui nous remet les péchés commis, mais celle encore qui nous aide à n'en plus commettre, » non seulement en nous éclairant dans l'esprit, mais aussi en nous inspirant la charité dans le cœur, afin que nous puissions accomplir les commandements de Dieu. Or la grâce qui fait ces choses n'est pas une simple imputation ; mais c'est encore un écoulement de la justice de Jésus-Christ : donc la grâce justificante est autre chose qu'une telle imputation ; et ce qu'on a dit dans le Concile de Trente n'est qu'une répétition du Concile de Carthage, dont les décrets ont paru d'autant plus inviolables aux Pères de Trente, que les Pères de Carthage ont senti en les formulant qu'ils ne proposaient autre chose sur cette matière que ce qu'en avait toujours entendu l'Eglise catholique répandue par toute la terre.

C'est en ce sens que l'Eglise catholique avait toujours reconnu, après saint Paul, que Jésus-Christ nous était « sagesse », non pas en nous imputant simplement la sagesse qui était en lui, mais en répandant dans nos âmes une sagesse découlée de la sienne, qu'il nous était « justice et sainteté » dans le même sens, et qu'il nous était « rédemption », non pas en couvrant seulement nos crimes, mais en les effaçant entièrement par son Saint-Esprit répandu dans nos cœurs, au reste, que nous étions « faits justice de Dieu en Jésus-Christ », d'une manière plus intime que Jésus-Christ « n'avait été fait péché pour nous » ; puisque Dieu l'avait fait péché, c'est-à-dire victime pour le péché, en le traitant comme pécheur, quoiqu'il fût juste ; au lieu qu'il nous avait « faits justice de Dieu en lui, » non pas en nous laissant nos péchés et simplement en nous traitant comme justes, mais en nous ôtant nos péchés, et en nous faisant justes. » ¹

1 BOSSUET : *Hist. des Variat.* liv. xv. Edit. Gautier, p. 610 et s.





CHAPITRE VII

DISPOSITIONS REQUISES POUR LA JUSTIFICATION

1. Le cas des enfants est différent de celui des adultes.
2. Les six actes indiqués par le Concile de Trente et qui disposent un adulte à la justification.
3. La foi requise pour la justification. Vertu théologale de la foi.
4. La foi d'elle-même est insuffisante pour la justification.
5. Réponse aux objections contre l'enseignement que la foi seule ne nous justifie pas.
6. Les cinq autres actes requis pour la justification d'un adulte.
7. La justification est l'œuvre d'un instant. L'état de justification est le même que l'état de régénération et de sanctification.
8. Abrégé de la doctrine catholique sur la justification et ses causes.

I. LE CAS DES ENFANTS EST DIFFÉRENT DE CELUI DES ADULTES

Quand nous parlons des dispositions requises pour la justification ou la grâce habituelle, il est nécessaire de distinguer le cas des enfants de celui des adultes : la réponse à l'un ne s'applique pas à l'autre. S'il s'agit des enfants, nous devons admettre qu'aucune préparation ou disposition antérieure n'est requise, si ce n'est qu'il faut les présenter au baptême. Dès que le sacrement leur est administré, ils reçoivent en vertu même du sacrement la grâce habituelle ; la tache du péché originelle est effacée, ils deviennent les enfants et les amis de Dieu, sans qu'il y ait besoin d'aucune action personnelle de leur part pour leur rénovation ou leur régénération. Il y a parmi les théologiens une opinion à peine tolérée qui prétend que, par la vertu du baptême, chez les enfants, la culpabilité ou la tache du péché est écartée, mais que la grâce ne leur est pas conférée. L'enseignement commun est que la grâce et les vertus infuses sont implantées dans l'âme des enfants, par le baptême, comme des habitudes ou des qualités, bien qu'ils ne puissent, tant qu'ils sont enfants, faire usage de ces dons. La même règle s'applique aux enfants et aux adultes : dès que le péché est écarté, la grâce est infuse dans l'âme.

2. LES SIX ACTES INDIQUÉS PAR LE CONCILE DE TRENTE ET QUI DISPOSENT UN ADULTE A LA JUSTIFICATION

Chez les adultes, cependant, quelque préparation ou disposition est nécessaire pour la justification. Le Concile de

Trente, ¹ assigne six actes par lesquels un pécheur adulte doit se disposer à la justification : les actes de foi, d'espérance, de charité, d'amour de Dieu, de pénitence ou de contrition, et la résolution de recevoir les sacrements institués pour la rémission des péchés, de commencer une vie nouvelle, et d'observer les commandements ; — cette résolution est censée comprise dans la vraie contrition.

3. LA FOI REQUISE POUR LA JUSTIFICATION. VERTU THÉOLOGALE DE LA FOI

La question principale au sujet de ces dispositions a trait à la foi requise pour la justification, parce que plusieurs auteurs ont erré sur ce point.

Le Concile de Trente enseigne que la foi requise pour notre justification n'est pas cette confiance par laquelle nous croyons et avons la certitude que nos péchés sont pardonnés en vertu des mérites du Christ ; mais celle par laquelle nous croyons la vérité révélée de Dieu sur son autorité et sa véracité. « Si quelqu'un dit que la foi justifiante n'est pas autre chose que la confiance en la miséricorde divine qui pardonne nos péchés pour l'amour du Christ, ou que c'est par cette confiance seule que nous sommes justifiés, qu'il soit anathème. » ²

Cet enseignement du Concile de Trente s'appuie sur de nombreux textes de la Sainte Ecriture : « Allez par tout le monde ; prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira, et qui sera baptisé, sera sauvé. » ³ La parole n'est point éloignée

¹ SESS. VI. CH. VI.

² SESS. VI. CAN. 12.

³ S. MARC. XVI. 15, 16.

de vous ; elle est dans votre bouche et dans votre cœur : telle est la parole de la foi que nous vous prêchons ; parce que si vous confessez de bouche que Jésus est le Seigneur, et si vous croyez de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, vous serez sauvé. »¹ De ces paroles, nous pouvons conclure que le Christ et sa résurrection sont l'objet de la foi qui sauve, et non pas uniquement la miséricorde de Dieu, qui nous remet nos péchés. Quand Notre-Seigneur dit à Marthe : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, quand même il serait mort, vivra. Et quiconque vit, et croit en moi, ne mourra jamais ; » Marthe répondit : « Oui, Seigneur, je crois que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui êtes venu dans ce monde. »² Ces paroles montrent évidemment que la foi nécessaire pour la vie éternelle, c'est de croire en la Divinité du Verbe incarné. C'est encore dans ce sens que nous devons entendre ce passage de l'Évangile de saint Jean : « Ces choses sont écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ; et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom. »³

La tradition constante de l'Église, depuis son origine, quand une profession de foi est exigée de ceux qui doivent recevoir le baptême, c'est qu'on n'exigeait aucune autre foi que la vertu par laquelle nous croyons aux articles contenus dans le Credo, et non la foi que les péchés sont pardonnés. Quel apôtre, évêque ou prêtre, a jamais demandé à un catéchumène ou à un pénitent : « Croyez-vous que vos péchés vous sont pardonnés ? » pensant que c'est ainsi qu'ils pouvaient être pardonnés ?

¹ Rom. x. 8, 9.

² S. J. xi. 25, 27.

³ S. J. xx. 31.

C'est un enseignement absurde, et aucun auteur chrétien, que je sache, n'avance aujourd'hui une pareille doctrine; même Luther n'a jamais expliqué bien clairement ce qu'il entendait par cette foi à sa façon. Le mystère de la foi justificante avait pour lui quelque chose de très singulier. Il ne consistait pas à croire en général à un Sauveur, à ses mystères et à ses promesses; mais à croire, chacun dans son cœur, de la manière la plus certaine, que ses péchés lui étaient pardonnés. « Nous sommes justifiés, disait Luther, sans que cette justification cesse jamais, à partir du moment où nous croyons certainement l'être. » Une telle doctrine est tout simplement une horreur. Penser qu'un homme peut voler, tuer, commettre l'adultère, et persévérer dans cette voie; et cependant qu'il est justifié, s'il croit seulement l'être, — suggère un enseignement tellement abominable qu'on ne peut pas comprendre comment il a jamais été toléré même parmi les Protestants.

4. LA FOI D'ELLE-MÊME EST INSUFFISANTE POUR LA JUSTIFICATION

Cette foi toute spéciale attribuée à Luther, pas plus que la foi réelle, vraie et chrétienne, ne suffit, *seule*, pour la justification. Il faut quelque chose de plus, comme l'a défini le Concile de Trente: « Si quelqu'un dit que la foi seule justifie l'impie, au point d'entendre que rien autre n'est nécessaire qui doive coopérer à l'acquisition de la grâce de la justification, et que l'impie n'a nullement besoin de s'y préparer ou de s'y disposer par un mouvement de sa propre

volonté, qu'il soit anathème. » ¹ Que cette foi seule, même dans son vrai sens chrétien, ne suffise pas pour la justification, c'est ce que prouvent clairement de nombreux passages de la Sainte Ecriture. Saint Jacques dit : « Mes frères, que servira-t-il à quelqu'un de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? La foi pourra-t-elle le sauver ?... Ainsi la foi qui n'est point accompagnée des œuvres est morte en elle-même... Vous voyez donc que l'homme est justifié par les œuvres, et non pas seulement par la foi... Car, comme le corps est mort lorsqu'il est sans âme, ainsi la foi est morte lorsqu'elle est sans œuvres. » ²

Saint Pierre, après une exhortation en faveur des bonnes œuvres, conclut ainsi : « Efforcez-vous donc de plus en plus, mes frères, d'affermir votre vocation et votre élection par les bonnes œuvres. » ³ Par conséquent, la foi ne suffit pas sans les bonnes œuvres.

Les épîtres de saint Paul prouvent la même doctrine, et c'est bien celle que le Christ enseigne dans son Evangile : « Quand j'aurais toute la foi capable de transporter les montagnes, dit saint Paul, si je n'avais point de charité, je ne serais rien. » Et ailleurs : « Car en Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision, ne servent de rien ; mais la foi qui est animée par la charité. » ⁴ Dans son épître aux Romains, nous lisons : « Ce ne sont point ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu ; mais ceux qui gardent la loi seront justifiés. » ⁵

¹ SESS. VI. CAN. 9.

² S. JACQ. II. 14, 17, 24, 26.

³ 2 S. P. I. 10.

⁴ GAL. V. 6.

⁵ ROM. II. 13.

Dans son Evangile, le Christ recommande à chaque page les bonnes œuvres comme nécessaires à la justification et au salut : « Ainsi, que votre lumière luise devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre père qui est dans le ciel... Je vous déclare que si votre justice n'est pas plus abondant que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. ¹ Tout arbre qui ne produit point de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » ² Au jeune homme qui lui demande : « Quel bien faut-il que je fasse pour acquérir la vie éternelle ? » le Christ ne répond pas : croyez seulement ; mais : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. » ³ Notre-Seigneur exhorte ses Apôtres, et les envoie, non seulement prêcher la foi et baptiser, mais aussi enseigner toutes les nations à observer tout ce qu'il leur a commandé. ⁴

5. RÉPONSE AUX OBJECTIONS CONTRE L'ENSEIGNEMENT QUE LA FOI SEULE NE NOUS JUSTIFIE PAS

Aux objections qu'on allègue parfois contre la doctrine catholique, on peut donner les réponses générales suivantes : (1) On attribue quelquefois la justification à la foi, parce qu'elle en est la base et le commencement, mais jamais à l'exclusion des autres bonnes œuvres qui disposent l'âme à la grâce. (2) Lorsqu'on attribue la justification à la foi, il faut entendre qu'on veut parler de la foi vivante qui, comme le

¹ S. MAT. V. 16, 20

² IBID. VII. 19.

³ IBID. XIX. 16, 17.

⁴ IBID. XXVIII. 19, 20.

dit l'Apôtre, « opère par la charité. » (3) Par le mot foi, on peut désigner ce qui est contenu dans l'Évangile, ou les choses qui appartiennent à la doctrine évangélique, ou encore, les choses que la loi évangélique commande de faire. (4) Quand on exclut les œuvres, on veut parler des œuvres de la loi de Moïse, ou des œuvres faites avant la foi, ou sans la grâce de la foi.

C'est l'enseignement universel, et c'est la foi de l'Église qu'on peut perdre la grâce sanctifiante et la justification, et cependant garder la foi. Il y a des pécheurs, et même de grands pécheurs, dont la foi est orthodoxe; nous ne pouvons pas supposer que quiconque pèche mortellement, perd nécessairement la vertu de la foi, et devient par le fait même hérétique ou infidèle, bien que le péché mortel bannisse toujours la grâce de Dieu de l'âme, et que l'état de péché soit incompatible avec la justification.

6. LES CINQ AUTRES ACTES REQUIS POUR LA JUSTIFICATION D'UN ADULTE

Le Concile de Trente (Sess. vi. ch. vi), en outre de la foi, mentionne cinq autres actes exigés de la part du pécheur pour sa justification : un acte de crainte, d'espérance, d'amour de Dieu (un commencement d'amour), de contrition, et la résolution de recevoir les sacrements institués pour la rémission des péchés, et d'observer les commandements. Monseigneur Hay, suivant l'enseignement de saint Thomas, explique comment ces autres vertus découlent de la foi comme de leur source. « Comme le commencement de tout bien doit venir de Dieu à notre âme, — car nul ne peut venir à moi, dit Jésus-Christ, si mon Père qui m'a envoyé ne

l'attire : — ainsi, quand Dieu, dans son infinie bonté touche le cœur du pécheur, et l'excite à revenir à lui par le repentir, le premier pas que fait le pécheur dans cette œuvre si importante, c'est de croire, d'une ferme foi, toutes les saintes vérités que le Christ nous a révélées et que son Eglise nous enseigne. Cette foi, en lui enseignant la juste vérité de Dieu contre le péché, remplit son cœur de cette crainte salutaire du Seigneur qui est « le commencement de la sagesse. » Cette même foi, en lui apprenant la bonté et la miséricorde infinie de Dieu, son empressement à pardonner les pécheurs repentants, l'élève jusqu'à une profonde confiance en Dieu, par les mérites de Jésus-Christ. Alors, connaissant par cette même foi, combien Dieu est infiniment bon en lui-même, et combien il a été infiniment bon pour lui dans les innombrables faveurs dont il l'a comblé, surtout dans le grand œuvre de notre Rédemption, il conçoit dans son cœur un amour et une affection sincère envers un si aimable Bienfaiteur. (Par cet amour, il ne faut pas entendre la charité parfaite, parce que celle-ci justifie immédiatement, ou suppose la justification, mais l'amour imparfait ou l'attrition qui suffit avec le sacrement de Pénitence, abstraction faite de la question controversée, si le commencement d'amour, ou de charité envers Dieu, est nécessaire ou non avec les sacrements). Alors, réfléchissant sur ses nombreuses fautes, dont sa foi lui révèle aussi l'énormité, il se sent le cœur rempli du chagrin d'avoir, avec tant d'ingratitude, offensé un Dieu si bon. Il hait, il déteste ses péchés, qui déplaisent à Dieu et qui l'offensent, il forme le ferme propos de changer de vie, d'observer la loi de Dieu ; et ainsi, il se tourne vers le Seigneur son Dieu, par un repentir sincère, et il s'adresse aux sacrements sacrés comme aux heureux et efficaces

moyens de rentrer dans l'amitié et dans les faveurs de Dieu. »¹

Le principe actif, dont procèdent immédiatement les actes de contrition et de charité qui finalement justifient l'âme, n'est pas autre chose, pouvons-nous croire, que la grâce actuelle, qui, par ses mouvements, introduit la grâce habituelle dans l'âme, ou la grâce habituelle elle-même qui vient y résider.

La justification du pécheur, considérée comme l'infusion de la grâce et la rémission des péchés, est l'œuvre d'un instant; — de l'instant où l'âme est disposée à la grâce, puisque Dieu — n'a pas besoin de temps lorsqu'il veut soit disposer l'âme, soit la sanctifier. C'est ainsi que fut justifié l'apôtre saint Paul. Quant aux dispositions requises pour la justification, bien qu'elles puissent aussi s'effectuer en un instant, comme nous le voyons pour saint Paul et pour sainte Madeleine, ordinairement parlant, elles ne se produisent que par degrés, parce que les dispositions que demande le Concile de Trente précèdent d'habitude, pour le temps, l'infusion de la grâce.

7. LA JUSTIFICATION EST L'ŒUVRE D'UN INSTANT, L'ÉTAT DE JUSTIFICATION EST LE MÊME QUE L'ÉTAT DE RÉGÉNÉRATION ET DE SANCTIFICATION.

Il faut admettre cependant que la justification actuelle et formelle est l'œuvre d'un moment, parce qu'il n'y a pas d'état intermédiaire entre l'état de péché et l'état de grâce.

¹ « *Le Chrétien sincère* », ch. xviii : De la grâce de Dieu.

L'âme est juste ou injuste devant Dieu ; et l'état de justification, de régénération et de sanctification, n'est qu'une seule et même chose, d'après la théologie catholique. Il est absolument correct de dire qu'un homme en état de grâce est en même temps régénéré, justifié et sanctifié ; et il ne saurait y avoir de différence dans la chose exprimée par ces termes, si ce n'est dans les degrés. On peut être plus juste, plus sanctifié par Dieu, suivant la grâce plus ou moins abondante qu'il répand dans l'âme. Les termes, toutefois, peuvent exprimer différentes notions du même état : ainsi, le mot *régénération* signifie né de nouveau ; *justification* indique l'acté qui purifie l'âme du péché et la rend juste aux yeux de Dieu ; *sanctification* s'applique à l'œuvre de l'Esprit-Saint sur les âmes déjà justifiées, et qui les purifie davantage en les perfectionnant dans la grâce et la sainteté. La justification peut s'accomplir en un instant, et avec elle la sanctification ; mais l'une et l'autre peuvent se continuer, s'accroître et augmenter, lorsque l'âme est une fois en état de grâce, selon les paroles de saint Jean : « Que celui qui est juste, se justifie encore ; et que celui qui est saint, se sanctifie encore. » ¹

8. ABRÉGÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA JUSTIFICATION ET SES CAUSES

Je résume en quelques mots la doctrine catholique sur la justification d'un pécheur et ses causes. La justification d'un pécheur est la transition de l'âme de l'état du péché à l'état de grâce. La cause finale de la justification est la gloire de Dieu et du Christ. La cause méritoire, c'est Jésus-Christ en

¹ APOC. XXII. II.

ses mérites. La cause instrumentale est le baptême et les autres sacrements qui nous justifient. La cause formelle est la justice de Dieu en nous, ou la grâce sanctifiante unie à la charité et aux autres vertus. Les causes matérielles sont les dispositions préalables et l'homme lui-même qui, par la grâce, devient régénéré, justifié et sanctifié.





CHAPITRE VIII

DU MÉRITE

1. Qu'entend-on par mérite ?
2. Division ; du mérite *de condigno* et du mérite *de congruo*.
3. Opinion de Bossuet sur ce double mérite.
4. Conditions requises pour le mérite : (1) De la part de la personne qui mérite. (2) Du côté de l'acte méritoire. (3) De la part de celui qui récompense le mérite.
5. Si, pour être méritoire, un acte doit procéder de la vertu de charité.
6. Existence du mérite ; qu'un homme peut mériter une augmentation de la grâce sanctifiante, la béatitude éternelle et un accroissement de gloire. Définition et preuves.
7. Dieu récompense les justes même au-dessus de leurs mérites.
8. Tableau, par le père Faber, du pouvoir de mériter que nous communiquons la grâce.

La grâce habituelle, qui nous rend justes et saints aux yeux de Dieu, a encore un autre effet ; elle rend nos actes méritoires, ou dignes de récompense. C'est ce que nous pouvons appeler le second effet, ou le fruit de la grâce sanctifiante. Comme ce sujet porte autant sur les principes d'une vie chrétienne que sur la théologie scientifique, il est important de le traiter avec une certaine étendue, et d'entrer dans les détails, surtout parce que nos prétendus réformateurs du seizième siècle se sont remarquablement égarés sur cette question, comme sur d'autres touchant la grâce divine. Ils ont enseigné que toute œuvre accomplie par l'homme, quelque saint et parfait qu'il soit, n'acquiert aucun mérite, parce qu'elle est viciée par une tache ou un défaut.

Nous avons à expliquer : (1) ce que c'est que le mérite ; (2) comment on le divise, et (3) les conditions qu'il exige.

I. QU'ENTEND-ON PAR MÉRITE ?

Qu'entend-on par mérite, au sens des théologiens ? Ce mot, en général, signifie une action digne de récompense ou de rétribution. Tel est le sens du mot pris en bonne part ; car il se prend aussi dans un mauvais sens, comme quand on dit qu'un homme mérite un châtement. Dans ce dernier sens c'est *démérite* qu'on devrait dire.

Le mot mérite, aux yeux de Dieu, ou dans son sens surnaturel, désigne une bonne œuvre faite pour le service de Dieu, et qui est digne d'une récompense surnaturelle. La valeur de l'œuvre accomplie au service de Dieu, et qui le porte à la récompense, constitue son mérite. Il diffère de la prière ou de l'impétration qui a pour but de toucher Dieu par une humble demande, tandis que le mérite a lieu par

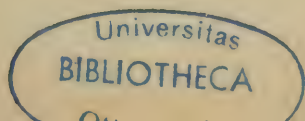
voie de service ; il diffère aussi de la *satisfaction*, qui indique une compensation faite à Dieu pour l'injure qu'on lui avait causée, tandis que le mérite demande toujours une récompense.

2. DIVISION ; DU MÉRITE *de condigno* ET DU MÉRITE *de congruo*

Le mérite est *de condigno*, *mérite de condignité* ; ou *de congruo*, *mérite de congruité*.

Il y a mérite *de condignité*, lorsque la valeur de l'œuvre est égale à la récompense, celle-ci étant due en justice. Il y a mérite *de congruité*, lorsque la valeur de l'œuvre n'est pas égale à la récompense, et que celle-ci n'est pas due par justice, mais seulement en vertu de la convenance, de l'amitié ou de la générosité de la personne pour laquelle l'œuvre est faite. Ces deux sortes de mérite se subdivisent encore. Le mérite de condignité peut être de justice stricte et rigoureuse (*ex toto rigore justitiæ*) ; c'est quand il a une valeur égale à la récompense qui exclut toute espèce de faveur de la personne qui récompense. Tel fut le mérite du Christ. Ce mérite du Christ s'appelle aussi le mérite *essentiel*, à cause de sa valeur et de son excellence infinie, fondée sur la dignité infinie de la personne du Christ, qui accomplit les bonnes œuvres. Tout autre mérite n'est qu'un mérite *de participation*, ayant, il est vrai, une valeur réelle, mais qui dérive des mérites du Christ, comme les pampres sont vivifiés par le cep.

Le mérite *de condigno* peut aussi être de pure condignité : c'est celui qui, en lui-même, est d'un prix égal à la récompense, mais cependant suppose toujours une faveur ou une



condescendance de la part de Dieu qui accorde la récompense. Tels sont tous nos mérites de condignité, qui dépendent nécessairement de la faveur et des promesses de Dieu, aussi bien que toutes les récompenses que nous pouvons en espérer.

Il y a deux sortes de mérite de *congruité*. L'un qui est infaillible, parce qu'il est la conséquence d'une promesse divine faite en faveur d'une action ; par exemple, la prière et la contrition parfaite d'un pécheur peuvent lui mériter la grâce sanctifiante de cette façon. L'autre mérite de congruité est faillible, et on ne peut pas dire qu'il ait aucune espèce de valeur surnaturelle en lui-même ; il est entièrement attribuable à la compassion et à la miséricorde de Dieu ; il ne suppose même pas une promesse divine d'aucun genre en sa faveur, ni aucune obligation quelconque de le récompenser. Il y a peu de différence entre ce mérite et l'*impétration*, et on ne peut pas le considérer comme d'un plus grand poids pour obtenir les faveurs divines.

3. OPINION DE BOSSUET SUR CE DOUBLE MÉRITE

Bossuet s'exprime ainsi sur le double mérite *de condigno* et *de congruo*. « Quant au mérite de condignité, outre que le Concile de Trente ne s'est pas servi de ce terme, la chose en elle-même n'a aucune difficulté, puisqu'au fond on est d'accord qu'après la justification, c'est-à-dire après que la personne est agréable, que le Saint-Esprit y habite, et que la charité y règne, l'Écriture lui attribue une espèce de dignité : *Ils marcheront avec moi en habit blanc, parce qu'ils en sont dignes.* »¹

¹ APOC. III. 4.

Pour ce qui regarde les bonnes œuvres que nous faisons avant que d'être justifiés ; parce qu'alors la personne n'est pas agréable ni juste, qu'au contraire elle est regardée comme étant encore en péché, et comme ennemie : en cet état elle est incapable d'un véritable mérite ; et le mérite de congruité ou de convenance, que les théologiens y reconnaissent, n'est pas selon eux un véritable mérite ; mais un mérite improprement dit, qui ne signifie autre chose, sinon qu'il est convenable à la divine bonté d'avoir égard aux gémissements et aux pleurs qu'il a lui-même inspirés au pécheur qui commence à se convertir. » ¹

4. CONDITIONS REQUISES POUR LE MÉRITE : (1) DE LA PART DE LA PERSONNE QUI MÉRITE. (2) DU CÔTÉ DE L'ACTE MÉRITOIRE. (3) DE LA PART DE CELUI QUI RÉCOMPENSE LE MÉRITE.

Pour qu'il y ait mérite de condignité, qui est le seul mérite vrai et réel, six conditions sont nécessaires : — deux de la part de la personne qui mérite, trois de la part de l'action méritoire, et une de la part de la personne qui récompense.

De la part de la personne qui mérite, (1) elle doit être *in via*, c'est-à-dire une personne vivante, selon les expressions de la Sainte Ecriture : « Faites des œuvres de justice avant votre mort. ² La nuit viendra où personne ne peut agir. ³ Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous. » ⁴ Le mérite, relativement à la récompense, lui est

¹ *Hist. des Var.* vol. I. l. III. p. 174, 175.

² ECCLES. XIV. 17.

³ S. J. IX. 4.

⁴ GAL. VI. 10.

ce qu'une route ou un moyen sont à la fin poursuivie : si la fin est atteinte, le moyen et le chemin cessent. Les âmes du purgatoire, bien qu'elles ne soient pas encore au ciel, ne peuvent plus mériter, parce que la vie sur la terre, dans l'économie divine, est le seul temps déterminé pour le mérite ou le démérite. (2) La seconde condition nécessaire chez la personne qui mérite, c'est qu'elle soit en état de grâce, d'après les paroles du Christ : « Comme la branche de la vigne ne saurait porter de fruit d'elle-même, mais qu'il faut qu'elle demeure unie au cep : ainsi vous ne pouvez porter aucun fruit, si vous ne demeurez en moi. »¹ La raison le dit clairement. Nul ne peut accomplir des œuvres divines, ou des œuvres qui conduisent à Dieu, s'il ne vit pas de la vie de Dieu ; et la vie de Dieu n'est dans l'âme que par la grâce sanctifiante. Il est impossible qu'un homme aille à Dieu tant qu'il persiste dans le péché et reste l'ennemi de Dieu. Il poursuit sa course dans le sens opposé à celui qui conduit au ciel.

Du côté de l'action méritoire, il est nécessaire (1) qu'elle soit libre, il est évident qu'aucune récompense ne saurait être due à celui qui agirait par nécessité. Il faut qu'un homme ait le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, pour qu'on le juge réellement l'auteur de son acte. La proposition contraire de Jansénius a été condamnée par l'Eglise comme hérétique : « Pour mériter ou démériter dans l'état de nature déchue, il n'est pas besoin de la liberté de nécessité. » (2) Il faut que l'action soit bonne, — c'est-à-dire qu'elle soit surnaturelle dans son principe et dans son motif. Une mauvaise action ne mérite pas une récompense, mais un châtement. Elle doit être

surnaturelle dans son principe : la raison en est que l'acte méritoire doit appartenir au même ordre de choses que la récompense qui le couronne. Elle doit être surnaturelle dans son motif, parce qu'il faut qu'il y ait proportion entre les moyens et la fin ; la fin est surnaturelle, par conséquent les moyens doivent l'être dans leur principe et dans leur motif.

(3) Il faut que l'action soit faite au service de Dieu, qu'elle soit ordonnée ou se rapporte à lui ; mais comme, autrement, l'action ne pourrait pas être surnaturelle, il me semble que cette condition est comprise dans la précédente et ne demande pas de plus amples explications. Si l'action est surnaturelle dans son principe et dans son motif, forcément elle est *in obsequium præmiantis*, elle est au service de la personne qui récompense, et se rapporte à elle.

De la part de la personne qui récompense. — Quand on parle de mérite surnaturel, de la part de Dieu, il faut qu'il y ait promesse de récompense. Non point cependant que la bonne action tire son prix et sa valeur intrinsèque de la promesse de Dieu. Mais, indépendamment de la dignité et de la valeur qu'elle a en elle-même, cette promesse, égale à la récompense en raison de la grâce dont elle procède, est nécessaire, avant et par-dessus tout, pour qu'il ne nous soit pas permis de supposer que nous y avons un droit quelconque, ou qu'il y a, de la part de Dieu, obligation d'accorder cette récompense. C'est ce que nous montre bien la parabole des ouvriers de la vigne ;¹ et la doctrine que nous énonçons ici est en parfait accord avec les définitions du Concile de Trente (Sess. vi, ch. xvi) ; c'est de plus la doctrine même de la raison. Le mérite implique un titre ou un droit à une récompense, et,

de la part de la personne en faveur de laquelle l'action a été faite, une obligation de donner la récompense, le salaire ou le payement. Mais quelle que soit la valeur de l'action ou de l'œuvre bonne, la promesse de Dieu mise à part, cette œuvre ne peut conférer à l'homme aucun titre, aucun droit à la récompense, ni créer du côté de Dieu, aucune obligation de l'accorder. Dieu seul peut se lier par ses paroles ou ses promesses. Quoi qu'un homme fasse, quoi qu'il puisse faire, il ne fera rien qui ne soit dû à Dieu à de nombreux titres, — tels que son droit de création, d'empire suprême sur nous ; — de sorte qu'on ne peut pas dire que l'homme a droit à une récompense, s'il ne suppose la promesse de Dieu de la lui accorder.

5. SI, POUR ÊTRE MÉRITOIRE, UN ACTE DOIT PROCÉDER DE LA VERTU DE CHARITÉ

A la suite de ces questions, on peut encore se demander : Pour qu'une action soit méritoire, faut-il qu'elle procède de la vertu de charité ? Il suffit qu'elle procède d'une vertu surnaturelle. Si un homme est en état de grâce, que son acte soit bon et fait pour Dieu, comme nous l'avons expliqué dans les questions précédentes, on peut dire que, virtuellement, il procède de la charité ; mais cet acte peut être absolument distinct, acte d'humilité, d'obéissance, de religion, ou de toute autre vertu. Toutes les actions méritoires ne sont pas forcément des actions de charité, bien qu'elle supposent que l'âme est animée par la charité ou l'amour de Dieu.

Outre les conditions requises pour le mérite *de condignité*, on assigne encore, comme nécessaires au mérite *de congruité*,

les conditions que nous résumerons en peu de mots : (1) L'acte doit être bon et honnête. (2) Il faut aussi qu'il soit surnaturel ou qu'il appartienne à l'ordre surnaturel en vertu de la grâce actuelle dont il doit procéder. (3) La promesse d'une récompense est nécessaire pour le mérite de *congruité* qu'on appelle infallible, mais non pour celui qui est faillible, au sens où nous l'avons expliqué plus haut.

6. EXISTENCE DU MÉRITE ; QU'UN HOMME PEUT MÉRITER UNE AUGMENTATION DE LA GRACE SANCTIFIANTE, LA BÉATITUDE ÉTERNELLE ET UN ACCROISSEMENT DE GLOIRE : DÉFINITION ET PREUVES.

J'en viens à l'établissement et aux preuves d'une proposition qui comprend toute la doctrine du mérite telle que l'a définie le Concile de Trente.

Les justes, par les bonnes œuvres qu'ils accomplissent en vertu de la grâce, méritent réellement *une augmentation de la grâce sanctifiante, la vie éternelle, et un accroissement de gloire*. Cette proposition est de foi ; elle est définie par le Concile de Trente (Sess. vi. Can. 26 et 32.) La définition ne dit pas s'il s'agit du mérite *de condignité* ou *de congruité* ; mais elle entend un mérite réel, dans son vrai sens, et affirme qu'une augmentation de grâce, la vie éternelle, et un accroissement de gloire sont la récompense et la rétribution des bonnes œuvres des justes. Que la vie éternelle, par laquelle on entend la gloire et la vision béatifique de Dieu dans le ciel, soit la récompense des bonnes œuvres, c'est ce que prouvent clairement de nombreux textes de la Sainte-Ecriture : « Réjouissez-vous et tressaillez de joie, parce

qu'une grande récompense vous est réservée dans le ciel. » ¹ Quand saint Pierre demande quelle récompense recevront ceux qui ont tout quitté pour le Christ, notre Sauveur lui répond : « Quiconque aura quitté sa maison... recevra le centuple, et il aura pour héritage la vie éternelle. » ² C'est la même vérité que nous présente la parabole des ouvriers de la vigne, en nous indiquant la récompense ou le paiement des derniers comme des premiers. ³ Saint Paul s'exprime ainsi : « Souvenez-vous d'exercer la charité, et de faire part de vos biens aux autres ; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable. » ⁴ Il écrit dans son épître à Timothée : « Il me reste la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, comme un juste juge me rendra en ce jour, et non seulement à moi, mais aussi à tous ceux qui aiment son avènement. » ⁵ Il écrit aux Hébreux : « Car Dieu n'est pas injuste, pour oublier vos bonnes œuvres, et la charité que vous avez témoignée par les assistances que vous avez rendues en son nom, et que vous rendez encore aux saints. » ⁶

Par conséquent, d'après les Ecritures, les bonnes œuvres des justes ont la promesse de la vie éternelle, et cela, non seulement en vertu de la bonté et de la libéralité de Dieu, mais par justice et comme récompense de leurs mérites.

Par sa grâce, Dieu donne à l'homme le pouvoir de faire le bien ; et à ses bonnes œuvres il promet une récompense

1 S. MAT. V. 12.

2 IBID. XIX. 29.

3 IBID. XX.

4 HÉBR. XIII. 16.

5 II TIM. IV. 8.

6 HÉB. VI. 10.

certaine, même la gloire et la béatitude du ciel. Toutes les autres conditions du mérite se retrouvent dans les œuvres des justes. Aucune de ces conditions, que nous avons énumérées et expliquées plus haut, ne manque aux œuvres du juste ou ne s'y oppose ; il s'en suit donc que l'homme peut véritablement mériter la vie éternelle, comme nous l'enseigne la sainte Ecriture et comme l'a défini l'Eglise.

Bien qu'il n'y ait pas de définition explicite de l'Eglise établissant que le mérite des justes, par rapport à la vie éternelle, est un mérite de *condignité*, c'est cependant l'enseignement commun des théologiens et des Pères de l'Eglise. Ceci veut dire qu'il faut une égalité entre le mérite et la récompense, non point une égalité comme celle qui aurait lieu dans des contrats, c'est-à-dire égalité entre le prix et la chose achetée, — et c'est pourquoi saint Paul dit que les souffrances de cette vie ne méritent pas d'être comparées à la gloire future, — mais l'égalité du mérite avec la récompense devant être considérée comme celle qui existe entre la semence et le fruit qu'elle produira. Mériter, dit le Cardinal de Lugo, n'est pas acheter une chose équivalente au juste prix qu'on en donne ; mais c'est semer en se fiant à l'équité et à la gratitude d'un prince. C'est pourquoi, l'égalité du mérite n'est pas comme l'égalité de la rétribution ; mais comme l'égalité de la semence la plus féconde dans le cœur d'un prince. Tout ceci peut nous faire comprendre que la condignité n'est pas représentée d'une manière adéquate par l'excellence de l'œuvre considérée en elle-même, mais encore considérée au point de vue de la dignité de la personne qui l'accomplit. ¹ Il nous sera donc permis de dire que les actions

¹ V. SCHOUBE, « *Elementa Théol. Dog.* » vol. II. p. 93.

des justes, faites en vertu des impulsions de la grâce habituelle, sont proprement et intrinsèquement méritoires — *de condigno* — de la vie éternelle. En maints endroits des Saintes-Ecritures, nous lisons que les œuvres des justes sont dignes de Dieu et de la vie éternelle. Ainsi, au livre de la Sagesse, il est dit à propos des justes : « Dieu les a tentés, et il les a trouvés dignes de lui. »¹ Saint Paul nous donne cette expression : « Afin que vous vous conduisiez d'une manière digne de Dieu, tâchant de lui plaire en toutes choses. »² Il écrit aux Thessaloniens : « De sorte que nous nous glorifions en vous dans les églises de Dieu, à cause de la patience et de la foi avec laquelle vous demeurez fermes dans toutes les persécutions et les afflictions qui vous arrivent, qui sont les marques du juste jugement de Dieu, pour vous rendre dignes de son royaume, pour lequel aussi vous souffrez. »³

Le mérite de condignité est celui dont la valeur est égale à la récompense et à la rétribution ; mais la valeur des œuvres, par le fait qu'elles sont accomplies par le Saint-Esprit et par la grâce qui réside dans l'âme, sont, peut-on dire, égales en excellence à la vie éternelle : (1) parce qu'elles appartiennent à l'ordre surnaturel et divin des choses ; (2) parce que leur condignité ou leur prix doit s'apprécier d'après la vertu ou le pouvoir du Saint-Esprit, qui, selon l'expression de saint Jean, est cette « fontaine d'eau qui rejaillira jusque dans la vie éternelle ; »⁴ c'est-à-dire qu'il est le principe des opérations qui y conduisent. Leur valeur devrait aussi s'apprécier

1 SAG. III. 5.

2 COL. I. 10.

3 THESS. I. 4, 5.

4 S. J. IV. 14.

d'après la dignité de la grâce qui fait l'homme enfant de Dieu et héritier du royaume du ciel, et qui, conséquemment, le met en état de travailler d'une manière digne de Dieu.

7. DIEU RÉCOMPENSE LES JUSTES MÊME AU-DESSUS DE LEURS MÉRITES

Quoique les justes puissent mériter, et en réalité méritent la vie éternelle, l'enseignement commun des théologiens, — et il est théologiquement certain, — n'en est pas moins que Dieu récompense les justes au-delà de leurs mérites. Le sens de cette proposition est que, en outre de la grâce de la gloire qu'ils méritent, Dieu, par pure libéralité, leur accorde une plus riche récompense, que quelques auteurs désignent comme une certaine perfection de la vision béatifique et une jouissance qui dépasse leurs mérites. Ces mots « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, » doivent s'entendre dans le sens que les degrés de gloire correspondent aux mérites des justes. En exposant ces notions, il est bon de noter que, matériellement parlant, il n'y a aucune proportion entre nos œuvres et la gloire éternelle. La proportion complète vient de la grâce, qui ajoute une excellence à nos labeurs. Nos œuvres, ainsi grandies et élevées par la grâce, n'auraient pas encore une égalité et une condignité complète avec la récompense, si nous ne supposions pas la promesse, l'ordonnance et l'acceptation de Dieu.

8. TABLEAU, PAR LE PÈRE FABER, DU POUVOIR DE MÉRITER QUE NOUS COMMUNIQUE LA GRACE

Le père Faber, parlant de la puissance de mériter que la grâce nous communique, s'exprime ainsi : « Rien de plus

admirable que ce pouvoir de mériter que la grâce communique à nos bonnes œuvres ; c'est comme si le Cœur de Jésus animait chacune d'elles, et si le prix infini du Précieux Sang les pénétrait secrètement. Nous avons vu combien sont magnifiques les récompenses du ciel ; et cependant, un acte obscur, d'un instant, animé par l'amour de Dieu, plein de cette beauté qui captive le regard, parce qu'elle lui vient de la pureté d'intention, n'a qu'à se fixer une seconde sur la Croix du Christ ; et, de-là, dirigera aussitôt son vol vers le ciel, où ses mérites ont acquis une puissance si surprenante, qu'elle forcera les gardes et les portiques de la citadelle du Roi des rois. Voyez donc dans quelle condition cette pensée nous met par rapport à notre salut. » ¹

1 « Le Créateur et la Créature. »





CHAPITRE IX

L'OBJET DU MÉRITE, OU LES CHOSES QUI TOMBENT SOUS LE MÉRITE

1. Abrégé de la doctrine catholique, et conclusions sur les points suivants:
 - (1) Rémission du péché véniel; augmentation de grâce et de gloire.
 - (2) La première grâce sanctifiante ne peut pas se mériter *de condigno*.
 - (3) Elle peut se mériter *de congruo*.
 - (4) La première grâce actuelle ne peut pas se mériter.
 - (5) Un juste ne peut pas mériter *de condigno* la grâce de la persévérance finale.
 - (6) Il peut mériter la grâce *de congruo*.
 - (7) Sens dans lequel on peut mériter les choses temporelles.
2. Toutes les actions ne sont pas également méritoires. Comment peut s'apprécier la valeur d'une œuvre.
3. Si, et dans quel sens, un homme peut mériter pour un autre. Les moyens par lesquels nous pouvons assister les autres spirituellement.

I. ABRÉGÉ DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE, ET CONCLUSIONS SUR LES POINTS SUIVANTS : (1) RÉMISSION DU PÉCHÉ VÉNIEL ; AUGMENTATION DE GRACE ET DE GLOIRE. (2) LA PREMIÈRE GRACE SANCTIFIANTE NE PEUT PAS SE MÉRITER *de condigno*. (3) ELLE PEUT SE MÉRITER *de congruo*. (4) LA PREMIÈRE GRACE ACTUELLE NE PEUT PAS SE MÉRITER. (5) UN JUSTE NE PEUT PAS MÉRITER *de condigno* LA GRACE DE LA PERSÉVÉRANCE FINALE. (6) IL PEUT MÉRITER LA GRACE *de congruo*. (7) SENS DANS LEQUEL ON PEUT MÉRITER LES CHOSES TEMPORELLES.

Après ce que nous venons de dire de la vie éternelle, d'une augmentation de grâce et de gloire, il est bon de donner quelques détails sur ce qu'un homme peut ou ne peut pas mériter pour lui-même, sur ce qu'il peut et ne peut pas mériter pour un autre. Pour ne pas prolonger ce traité, nous nous contenterons d'exposer en abrégé la doctrine catholique, et ses conclusions sur ces différents points.

(1) Comme nous l'avons dit, une personne juste, en coopérant à la grâce, peut mériter *de condigno* la rémission de ses péchés véniels, une augmentation de la grâce sanctifiante et un accroissement de gloire.

(2) Nul ne peut mériter *de condigno* la première grâce sanctifiante, parce que la grâce sanctifiante est le principe et la source du mérite de condignité. Et le principe du mérite ne peut pas être l'objet du mérite, la même chose ne pouvant être à la fois avant et après elle-même, ou être en même temps cause et effet.

(3) Un pécheur peut mériter *de congruo* la première grâce sanctifiante par des actes surnaturels accomplis en vertu des

mouvements actuels de la foi et de la grâce. L'état de péché n'empêche point le mérite *de congruo*, puisque nous lisons dans la Sainte Ecriture : « Rachetez vos péchés par les aumônes, et vos iniquités par les œuvres de miséricorde envers les pauvres. »¹ Un pécheur peut donc, par de bonnes actions, comme la prière, le jeûne et les aumônes, s'il les fait avec l'intention d'obtenir le pardon de ses péchés, mériter les secours de la grâce pour éviter le péché, et une assistance qui disposera son âme à la justification. C'est pourquoi on doit encourager les pécheurs habituels à être fidèles à la prière, à accomplir d'autres bonnes œuvres, afin qu'ils puissent obtenir l'aide de la grâce divine. Il faut en dire autant des infidèles et des hérétiques, pour qu'ils obtiennent les lumières et la grâce de la foi.

(4) On ne peut mériter la première grâce actuelle ou excitante, parce que le mérite serait sans grâce. Il ne serait rien moins que naturel, et un acte de ce genre ne saurait avoir droit à une récompense surnaturelle. On ne peut mériter aucun don surnaturel sans au moins la grâce actuelle, qu'on doit regarder comme le principe du mérite, et qui, conséquemment, ne peut être l'objet du mérite, ou se mériter elle-même.

(5) Une personne juste ne peut pas mériter *de condigno* la grâce de la persévérance finale. La raison en est que Dieu n'a pas promis cette grâce ; et, nulle part, elle n'est proposée comme récompense à aucune de nos actions. C'est pour cela que l'Ecriture donne à tous l'avertissement qu'expriment ces paroles : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement. »²

¹ DAN. IV. 24.

² PHIL. II, 12.

Et ailleurs : « Que celui donc qui croit être ferme prenne bien garde de ne pas tomber. »¹ Elle ne peut pas non plus, *de congruo*, mériter son retour à la grâce après une chute subséquente, parce que, en commettant un péché mortel, un homme rétracte toute sa bonne volonté et toutes ses bonnes intentions antérieures, selon les paroles du prophète : « Que si le juste se détourne de sa justice... toutes les œuvres de justice qu'il avait faites seront oubliées. »² Le coupable peut cependant, d'une manière faillible, mériter son retour dans le sens de la prière que le Psalmiste adressait à Dieu : « Ne me rejetez pas dans le temps de ma vieillesse ; maintenant que ma force s'est affaiblie, ne m'abandonnez pas. »³

(6) Une personne juste peut mériter *de congruo* la grâce de la persévérance finale. Ce point est évident d'après les prières de l'Eglise, et la pratique constante des fidèles qui demandent et implorent cette grâce de Dieu. Mais elle ne peut pas se mériter infailliblement, parce que Dieu n'a pas promis cette grâce individuellement. Enfin, on peut ajouter qu'un juste ne peut infailliblement mériter aucune grâce actuelle, aucune faveur distincte de la grâce sanctifiante et de la gloire, parce que Dieu n'a fait à ce sujet aucune promesse.

(7) Quant aux choses temporelles, et à la question : sont-elles l'objet du mérite ? nous pouvons répondre avec saint Thomas : Si on les considère comme utiles au salut, et comme conduisant à la vie éternelle, elles peuvent se mériter de la même manière que les faveurs spirituelles. Mais si on les

1 I COR. X. 12.

2 EZEC. XVIII. 24.

3 PS. LXX. 9.

considère en elles-mêmes, elles ne peuvent pas faire l'objet du mérite ; car, assez souvent, elles ne sont qu'un obstacle sur le chemin de la vertu, et parfois un danger pour le salut. Dès lors, les fidèles ne devraient point se décourager, lorsque leurs prières, pour obtenir des faveurs temporelles, ne sont pas exaucées, et que ce qu'ils demandent ne leur est pas accordé. Ils devraient tout simplement s'occuper davantage de leurs besoins spirituels, se rappelant l'avis de Notre Seigneur : « Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu et la justice de Dieu : et toutes ces choses vous seront données comme par surcroît. » ¹

On peut dire toutefois que Dieu, par bonté et par générosité, comme aussi pour des raisons de convenance, récompense souvent des actions qui sont naturellement et moralement bonnes, en leur accordant des faveurs et des bénédictions du même ordre. De sorte qu'il est vrai de dire que toute bonne action mérite et reçoit une sorte de récompense, suivant qu'elle est naturelle ou surnaturelle.

2. TOUTES LES ACTIONS NE SONT PAS ÉGALEMENT MÉRITOIRES. COMMENT PEUT S'APPRÉCIER LA VALEUR D'UNE ŒUVRE

Toutes les actions ne sont pas également méritoires, et leur valeur doit s'estimer en tenant compte et de la personne qui les fait, et de la nature de l'action elle-même. Ainsi, dans la même action, le mérite d'un juste est plus grand que celui d'un pécheur : il est d'un ordre différent, puisqu'il y a mérite de condignité pour le juste, et seulement mérite de congruité pour le pécheur. Dans toutes les œuvres du Christ, le mérite

¹ S. MAT. VI. 33.

était infini en raison de l'excellence infinie de la personne qui les accomplissait.

Quant à l'œuvre elle-même, sa valeur peut s'apprécier (1) d'après la charité avec laquelle elle est accomplie. Ainsi, une personne qui fait une action animée d'un degré intense de charité, mérite souvent plus que celle qui fait une œuvre plus importante, mais avec une charité moindre. (2) D'après la nature ou la qualité de l'œuvre. Par exemple, les actes de foi, d'espérance et de charité sont par eux-mêmes plus méritoires que des actes de tempérance. (3) D'après l'importance de l'acte, qu'on peut considérer d'une manière *absolue* : celui qui donne cent livres aux pauvres fait une action plus importante que celui qui n'en donne que dix ; ou d'une manière *relative* : tel est le cas de la veuve qui jette deux deniers dans le trésor, et dont le Christ dit qu'elle avait donné plus que tous les autres. (4) Des circonstances diverses peuvent augmenter la valeur et le mérite d'une œuvre ; par exemple, la durée, l'intensité, et choses semblables ; ou encore la difficulté de l'œuvre qui lui est intrinsèque ou naît de sa nature. Si la difficulté provient de notre manque de ferveur ou de la faiblesse de notre volonté, le mérite en serait plutôt diminué qu'augmenté.

3. SI, ET DANS QUEL SENS, UN HOMME PEUT MÉRITER POUR UN AUTRE. LES MOYENS PAR LESQUELS NOUS POUVONS ASSISTER LES AUTRES SPIRITUELLEMENT.

Après cette exposition de ce qu'on peut et de ce qu'on ne peut pas mériter pour soi-même, nous avons à étudier la question de savoir si un homme peut mériter pour un autre. Comme réponse, nous devons dire, en premier lieu, que

seul le Christ peut mériter *de condigno* pour un autre. En second lieu, ajoutons qu'une personne juste peut mériter *de congruo*, pour une autre, certaines grâces *excitantes* ou certains secours qui pousseront un homme au repentir, et le disposeront à recevoir dans la suite beaucoup d'autres grâces : ainsi, quelqu'un peut obtenir par un mérite de congruité le baptême d'un enfant qu'on néglige, ou, pour un adulte, la vocation à la foi et au repentir. Si nous voulons mériter pour une autre personne, nous devons lui appliquer nos bonnes œuvres par une intention au moins virtuelle, puisque c'est une sorte de donation.

Le moyen par lequel un homme juste peut être utile aux autres ne doit s'appeler mérite que d'une manière générale ; c'est-à-dire qu'il implique la satisfaction. C'est surtout en appliquant aux autres la partie satisfaisante de nos bonnes œuvres que nous pouvons les secourir. Rigoureusement parlant, le mérite est chose personnelle, et nous ne pouvons pas nous séparer de la partie méritoire de nos bonnes œuvres. De plus, nos mérites ne pourront jamais surabonder de la même manière que les satisfactions surabondantes des saints, qui sont gardées dans le trésor de l'Eglise, et appliquées aux fidèles par le moyen des indulgences. Il ne saurait y avoir aucun doute que les prières et les bonnes œuvres des justes n'aident spirituellement les vivants et les morts, comme le prouvent les paroles de saint Paul : « Je vous conjure donc, frères,..... de combattre avec moi par les prières que vous ferez à Dieu pour moi ; »¹ aussi bien que celles de saint Jacques : « Priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés ; » et il ajoute, pour prouver le prix de la prière aux yeux de Dieu : « Car la

¹ ROM. xv. 30.

prière assidue du juste peut beaucoup. » ¹ C'est dans ce sens que les prières du martyr saint Etienne ont obtenu la conversion de saint Paul, comme l'exprime si bien saint Augustin : *Si martyr Stephanus non sic orasset, Ecclesia Paulum hodie non haberet*. Dans ce sens également, les prières de sainte Monique obtinrent la conversion de son fils saint Augustin, comme le lui disait un évêque dans une certaine occasion : *Fieri enim non potest, ut filius istarum lacrymarum pereat*. Des prières de ce genre ne sont pas seulement impétratoires; elles sont aussi satisfactoires; elles ont un mérite de congruité pour les autres quand elles leur sont appliquées, ou qu'on les offre pour eux. J'ajoute que les prières des ministres de l'Eglise sont d'un prix tout particulier, lorsqu'ils les offrent pendant le saint sacrifice de la messe, pendant l'administration des sacrements, ou dans les offices publics de l'Eglise. C'est que, alors, elles sont offertes au nom de l'Eglise, et ont une efficacité spéciale devant Dieu, indépendamment des dispositions du ministre. C'est l'Eglise elle-même qui, par son ministre, présente ses désirs à Dieu, et c'est de l'Eglise que les prières de ses ministres reçoivent une valeur et une efficacité toute particulière.

¹ S. JACQ. v. 16.





CHAPITRE X

PRÉDESTINATION. — LES MOYENS DE LA GRÂCE

1. Prédestination. — En quel sens elle est une grâce.
2. Explications et définition.
3. Division.
4. La Prédestination prouvée par l'Écriture et la raison.
5. Réponses aux objections sur la doctrine de la Prédestination.
6. Les vérités sur lesquelles s'accordent tous les catholiques.
7. Si la Prédestination est antérieure ou postérieure à la prévision des mérites : opinions diverses.
8. Moyens d'obtenir la grâce. Les Sacrements.

1. PRÉDESTINATION. — EN QUEL SENS ELLE EST UNE GRÂCE

A la fin de ce traité sur la Grâce, nos pensées se portent naturellement vers la vie future, comme le terme de notre existence et de notre vie sur la terre. Les desseins de Dieu sur nos âmes, desseins connus sous le nom de prédestination, peuvent s'appeler une grâce en faveur de ceux qu'il a

prédestinés à la vie de l'éternelle félicité. L'entrée dans le ciel est la fin ou le terme de la prédestination. A ce point de vue, on peut l'appeler une grâce, selon les paroles de saint Paul : « *Gratia Dei vita æterna* ; la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. »¹ Elle est en même temps une récompense, une couronne de justice, une rétribution pour les bonnes œuvres accomplies avec l'assistance de la grâce : c'est ce que saint Paul désigne par les termes de *prix*, *gages* et *couronne de justice*.²

2. EXPLICATIONS ET DÉFINITION

Dans un sens général, prédestination veut dire l'acte de décréter ou de pré-ordonner les événements ; ce mot désigne le décret immuable par lequel Dieu a de toute éternité fixé ou déterminé ce qui doit arriver. On l'emploie particulièrement en théologie pour exprimer la préordination des hommes au bonheur ou au malheur éternel. La préordination au châtiment éternel s'appelle *réprobation* : elle n'entre pas dans le cadre du présent ouvrage. La prédestination fait partie du plan immuable du gouvernement divin ; elle est, en d'autres termes, le dessein immuable d'un Dieu qui ne change pas.

Le mot prédestination, dans son sens général, signifie donc une sorte de décret éternel de Dieu de faire ou d'accomplir quelque chose dans le temps. C'est dans ce sens que saint Augustin dit que Dieu a fait les choses futures en les prédestinant. Les Saintes Ecritures, les Pères de l'Eglise et

¹ ROM. VI. 23.

² II. TIM. IV. 8 ; PHIL. III. 14.

les théologiens emploient plus fréquemment le mot de prédestination dans un sens spécial, tout particulier, pour désigner l'ordination divine des âmes à la gloire, et aux moyens de l'obtenir infailliblement. Nous ne nous occupons que de ce sens dans ce traité.

Saint Augustin la définit : « *Præscientia et preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur* ; la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu par lesquels sont très certainement délivrés ceux qu'il délivre. » Et saint Thomas : « *Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens* ; la manière fixée par l'intention divine de conduire certaines âmes au salut éternel. » Comme nous entendons la prédestination, elle est un acte de l'intelligence divine, acte de commandement ou d'autorité, mais qui suppose un acte de la volonté de sauver ceux qui sont prédestinés.

3. DIVISION

D'après cette notion, on peut considérer la prédestination selon qu'elle comprend l'élection ou la prédestination à la grâce et à la gloire ; ou selon qu'elle se borne à la grâce ou uniquement à la gloire.

4. LA PRÉDESTINATION PROUVÉE PAR L'ÉCRITURE ET LA RAISON

Nous devons admettre cette double prédestination à la grâce et à la gloire, non seulement comme une vérité certaine, mais aussi comme un article de foi catholique.

Saint Paul nous donne cet enseignement en termes aussi formels et aussi précis que possible. Il écrit aux Ephésiens :

« Ainsi qu'il nous a élus en lui avant la création du monde par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux, nous ayant prédestinés par un effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ. »¹ Il enseigne ainsi clairement que Dieu a, de toute éternité, prédestiné les chrétiens à la grâce de la vocation à la foi, et à la grâce de la justification, avec l'intention de leur accorder le bonheur éternel, s'ils correspondent à ses faveurs.

Le même Apôtre écrit aux Romains : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appelés selon son décret pour être saints. Car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés : et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »² Il enseigne ainsi d'une manière générale la double prédestination à la grâce et à la gloire.

Saint Thomas prouve cette doctrine de la prédestination par la raison. Dieu ne fait rien dans le temps qu'il n'ait préordonné de toute éternité ; autrement, il commencerait à vouloir quelque chose dans le temps, ou quelque chose arriverait fortuitement sans qu'il l'ait prévu : double conséquence qui répugne à la notion même de Dieu. Mais Dieu accorde dans le temps sa grâce et la béatitude éternelle à quelques-uns plutôt qu'à d'autres ; donc il l'a décrété de toute éternité, et ce décret éternel n'est pas autre chose que la

1 EPHES. I, 4, 5.

2 ROM. VIII. 28, 30.

prédestination. Il est impossible qu'un homme plutôt qu'un autre soit sauvé si ce n'est par Dieu ; parce que le salut ou le bonheur éternel dépasse toutes les puissances de la nature, et que tout bien, principalement le salut, est l'œuvre de Dieu. Et, comme je l'ai dit, il est impossible que Dieu veuille dans le temps une chose qu'il n'a pas décrétée de toute éternité : ce décret est la prédestination.

5. RÉPONSE AUX OBJECTIONS SUR LA DOCTRINE DE LA PRÉDESTINATION

On allègue contre cette doctrine de la prédestination une objection superficielle et captieuse, qu'il est nécessaire de noter et de réfuter, parce qu'elle serait de nature à pousser certaines âmes nerveuses à l'insouciance ou au désespoir. C'est une objection dont font usage les vicieux afin de pécher plus librement ; les hérétiques, afin d'exclure la nécessité des bonnes œuvres et de détruire la liberté ; et enfin les scrupuleux, afin de se tourmenter la conscience par toutes sortes de superstitions. On la formule ainsi : Ou je suis prédestiné au salut, ou je suis prédestiné à la damnation. Si c'est au salut, quoi que je fasse, je serai infailliblement sauvé ; si c'est à la damnation, quoi que je fasse, je serai infailliblement damné. Saint Augustin rappelle aux Semi-pélagiens que ce sophisme aurait tout autant de force contre la prescience de Dieu, qu'ils reconnaissaient comme tout le monde. Cette réponse est bonne pour tous ceux qui croient au moins en Dieu. Ajoutons celle qu'on donne communément, et qui est à la fois une réfutation et une explication. La conclusion que l'on tire de cette proposition : Si je suis prédestiné au salut, *quoi que je fasse, je serai infailliblement*

sauvé, est absolument fausse. Dieu prédestine non seulement à la fin, mais encore aux moyens par lesquels on peut et on doit atteindre cette fin. Or, les moyens d'arriver au salut sont les bonnes œuvres, la fuite du péché, le souci et la sollicitude de son âme, la persévérance dans le bien, etc.. Saint Thomas dit : « La Providence, dont la prédestination fait partie, ne détruit ou ne soustrait pas les causes secondes, mais produit et amène les effets de telle sorte que l'ordre des causes secondaires lui reste toujours scumis. Ainsi, Dieu produit et amène les effets de telle façon que les moyens, ou causes naturelles, sont aussi ordonnés pour produire ces effets ; et, sans ces moyens, les effets n'auraient pas lieu. Par exemple, Dieu, qui prévoit et ordonne la moisson future, ordonne aussi le travail de l'agriculteur et l'ensemencement de la terre. De même, le salut d'un homme est dans l'ordre de la prédestination ; mais à cet ordre appartient aussi tout ce que cet homme doit faire pour son salut, ses prières, ses bonnes œuvres, etc.. D'où il s'en suit, que ceux qui sont prédestinés doivent faire leurs efforts les plus assidus pour travailler à leur salut par la prière, par les bonnes œuvres, par la fidèle correspondance aux secours que Dieu leur accorde, selon les paroles de saint Pierre : « Efforcez-vous donc de plus en plus, frères, d'affermir votre vocation et votre élection par les bonnes œuvres. » ¹

Inutile de m'étendre sur les absurdités qui en résulteraient, si les gens, dans les affaires ordinaires de la vie, se laissaient influencer par cette objection. Personne ne prendrait souci de sa santé ; nul ne cultiverait son champ ; on ne repousserait pas les attaques d'un ennemi, et ainsi de suite. On

dirait : Dieu a tout prévu, il n'arrivera que ce qu'il veut ; quoi que je fasse, ce sera inutile ; nul besoin de remuer le pied ou la main pour ces affaires de la vie. Combien différente est la conduite des hommes ! Ils se livrent à un dur labeur pour acquérir des richesses, pour remporter des victoires, pour conserver leur vie ; et notre conclusion doit être : Si une telle somme de temps et de travail se dépense pour obtenir les biens de la terre, l'homme devrait bien cesser d'ergoter sur les difficultés qu'il rencontre dans les décrets infailibles de Dieu, s'efforcer de faire davantage pour le salut de son âme, de mieux accomplir cette volonté sainte qui nous a été si clairement manifestée, qu'il ne saurait exister le moindre doute sur ce que Dieu veut que nous fassions pour obtenir la vie éternelle.

Dans ces questions de la prédestination, il est important de distinguer les vérités sur lesquelles l'accord est unanime parmi les théologiens catholiques, des opinions qui restent l'objet de leurs discussions.

6. LES VÉRITÉS SUR LESQUELLES S'ACCORDENT TOUS LES CATHOLIQUES

Tous sont d'accord sur les propositions suivantes qui sont un abrégé de la doctrine sur la prédestination :

(1) En Dieu existe le décret de la prédestination, — c'est-à-dire la volonté absolue et efficace de donner son royaume à ceux qui le posséderont en effet.

(2) Dieu, en prédestinant les âmes à la gloire éternelle, ordonne aussi les moyens et les grâces par lesquels ils l'obtiendront infailliblement.

(3) Ce décret de Dieu est de toute éternité, avant l'origine du monde.

(4) Il est l'effet de la pure bonté de Dieu, et est entièrement libre de sa part.

(5) Le décret de la prédestination est certain et infaillible de la part de Dieu, de sorte qu'il sera très certainement exécuté, et nul obstacle ne saurait empêcher sa réalisation.

(6) Il est incertain par rapport aux hommes, en ce sens que nul, sans une révélation expresse de Dieu, ne peut savoir s'il est ou non du nombre des prédestinés.

(7) Le nombre des prédestinés est fixe et immuable, au point qu'il ne peut être ni augmenté ni diminué, parce que le décret de Dieu est éternel et que sa science ne peut se tromper.

(8) Le décret de la prédestination, soit par lui-même, soit par les moyens que Dieu emploie pour sa réalisation, ne met pas les élus dans la nécessité de faire le bien. Ils agissent toujours en pleine et entière liberté ; et même quand ils accomplissent la loi ils sont absolument libres d'agir autrement.

(9) La prédestination à la grâce est absolument gratuite, ne dépend que de la seule miséricorde de Dieu, et d'aucun mérite de notre part.

(10) La prédestination à la gloire n'est pas fondée sur la prescience des mérites humains acquis par la seule puissance de la nature et de la libre volonté, parce que nul ne peut être sauvé si ce n'est par Jésus-Christ.

(11) Le don actuel du ciel, ou la prédestination *in executione*, selon le terme consacré, est accordé en raison des mérites de la grâce, puisque la gloire est désignée dans la Sainte Ecriture comme le prix, la récompense et la couronne de justice.

Tels sont les divers points de doctrine qui sont ou formellement contenus dans la Sainte Ecriture, ou définis par l'Eglise au sujet de la prédestination, contre les Pélagiens, les Semi-pélagiens et les Protestants. Ce sont tout autant de vérités, et non des opinions que les théologiens sont libres d'accepter ou de rejeter.

7. SI LA PRÉDESTINATION EST ANTÉRIEURE OU POSTÉRIEURE A LA PRÉVISION DES MÉRITES : OPINIONS DIVERSES

Un point qui reste un objet de discussions parmi les écoles catholiques de théologie, est celui-ci : le décret de prédestination dans l'intention divine est-il antérieur ou postérieur à la prévision des mérites surnaturels que l'homme acquiert avec l'aide de la grâce ? La question est de savoir si, d'après notre manière de comprendre les choses, Dieu veut en premier lieu, d'une volonté absolue et efficace, le salut de quelques-unes de ses créatures, et si c'est en conséquence de cette volonté ou de ce décret qu'il décide de leur accorder les grâces qui leur permettront infailliblement d'accomplir des bonnes œuvres ; ou, au contraire, Dieu décide-t-il d'accorder à ses créatures toutes les grâces nécessaires pour leur salut, et serait-ce uniquement en conséquence de la prévision des mérites, résultant du bon usage de ses grâces, qu'il se détermine à leur donner la vie éternelle ? En d'autres termes, Dieu appelle-t-il un homme à la gloire avant ou après avoir prévu ses mérites ?

Les uns soutiennent que le décret de prédestination est absolu, antécédent et gratuit à tous les points de vue ; les autres, que ce décret est conditionnel et conséquent, mais toujours gratuit en ce sens qu'il suppose forcément les

mérites acquis par des grâces gratuites. Contentons-nous de ce simple exposé des deux opinions, puisque nous ne pouvons pas avoir la prétention de comprendre la manière dont Dieu conçoit, ordonne et dispose ses décrets. Cette question fut chaudement débattue au Concile de Trente entre Franciscains et Dominicains. Le Concile s'abstint sagement de prendre aucune décision sur ce point, et se borna à la condamnation des erreurs des protestants et autres hérétiques opposés à la doctrine catholique sur la prédestination. ¹

8. MOYENS D'OBTENIR LA GRÂCE. LES SACREMENTS

Les principaux moyens d'obtenir la grâce sont les sacrements et la prière.

Jésus-Christ ne s'est point contenté de nous mériter la grâce par ses travaux, par ses souffrances et par sa mort. Il a encore institué et nous a enseigné les moyens par lesquels nous pouvons obtenir la grâce, la conserver et l'augmenter dans nos âmes. Ces moyens sont surtout les Sacrements et la prière, comme le dit notre catéchisme. Ces deux moyens ne nous procurent pas la grâce de la même manière ni dans la même mesure. Les Sacrements produisent la grâce en nous ; la prière peut seulement nous l'obtenir. Nous recevons par les Sacrements les grâces pour lesquelles ils ont été institués ; par la prière, nous pouvons obtenir toute espèce de grâces, excepté celles qui sont attachés à la réception des Sacrements.

Ces deux moyens constituent le culte catholique qui forme la troisième partie de la doctrine chrétienne. Ce volume se bornera à parler des Sacrements, puisqu'il doit faire suite à

¹ « HAUTERIVE » *De la Grâce* (note) vol. IX. p. 74 et s.

deux ouvrages antérieurs, l'un sur le *Credo*, et l'autre sur les *Commandements*. Dans l'exposé succinct de ces trois volumes, se trouve un cours complet de doctrine et d'instruction chrétienne, qui aidera peut être ceux qui le liront à connaître Dieu d'une foi vivante, à lui obéir par l'observation de ses commandements ; et à se servir des moyens que le Christ a institués pour obtenir sa grâce ici-bas, et son éternelle béatitude plus tard, par la fréquentation des Sacrements.





Les Sacrements en général

CHAPITRE PREMIER

NATURE D'UN SACREMENT

NOMBRE ET DIVISION DES SACREMENTS

1. Nature d'un Sacrement; et signification.
2. Les Sacrements : (1) Dans l'état d'innocence. (2) Sous la loi de nature.
(3) Sous la loi écrite.
3. Les Sacrements de la Nouvelle Loi. Les trois choses essentielles à un Sacrement : (1) le signe extérieur. (2) L'Institution par le Christ.
(3) Le pouvoir de communiquer la grâce.
4. Nombre des Sacrements; et raison du nombre sept expliquée par le Catéchisme du Concile de Trente.
5. Division des Sacrements: (1) Nécessaires et non nécessaires. (2) Ceux qui impriment un caractère et ceux qui n'en impriment aucun.
(3) Sacrements des *vivants* et Sacrements des *morts*.
6. Les Sacrements ne sont pas tous d'une excellence ou d'une importance égale.

Toutes les parties de l'enseignement chrétien exigent du prêtre de paroisse savoir et application. Celle qui traite des sacrements, nécessaire, par l'ordre même de Dieu, la plus riche par les précieux avantages qu'elle nous offre, fait appel d'une façon toute spéciale à ses talents et à son tact. Son étude soigneuse et continue permettra aux fidèles de participer d'une manière digne et salutaire à ces institutions si excellentes et si saintes; elle apprendra aux prêtres à ne point s'écarter de la règle exposée dans la défense divine : « Gardez-vous bien de donner les choses saintes aux chiens; et ne jetez point vos perles devant les pourceaux. » ¹ Ainsi s'exprime le Catéchisme du Concile de Trente dans son premier chapitre sur les sacrements en général. Or, si c'est le devoir des pasteurs d'expliquer avec un soin particulier tout ce qui concerne les sacrements; c'est un devoir aussi des plus urgents pour les fidèles d'apporter à s'instruire dans ces matières tous les soins et toute la diligence possible, et de prêter aux instructions de leurs pasteurs une oreille pieuse et attentive. D'une part, devoir d'exposer la doctrine catholique dans toute sa divine pureté; de l'autre, devoir de l'accueillir et de chercher à la comprendre dans toute son intégrité.

I. NATURE D'UN SACREMENT ET SIGNIFICATION

Un sacrement est un signe sensible institué par Jésus-Christ pour communiquer la grâce à l'âme. Le mot : sacrement, dans les anciens temps, s'employait pour exprimer l'obligation

¹ S. MAT. VII. 6.

d'un serment ; et le serment par lequel les soldats promettaient leur service, s'appelait : « sacrement militaire. » Tel est le sens ordinaire de ce mot parmi les écrivains profanes. Au sens ecclésiastique, les Pères latins emploient le mot « sacrement » pour désigner une chose sainte, secrète et cachée. Les Grecs, pour exprimer la même idée, se servaient du mot « mystère. » Ce mot est d'un usage ecclésiastique fort ancien, comme nous le voyons par les écrits de saint Jérôme et de saint Augustin.

2. LES SACREMENTS : (1) DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE. (2) SOUS LA LOI DE NATURE. (3) SOUS LA LOI ÉCRITE

Rien ne nous prouve qu'il y eut des sacrements dans l'état d'innocence.

(1) Il est probable qu'il n'y en avait pas, et qu'il n'y en aurait jamais eu si Adam n'avait pas péché. Ils ne seraient nécessaires dans cet état, ni pour la rémission des péchés, puisqu'il n'y aurait point de péché, ni pour la perfection de l'âme puisque l'âme serait en état de grâce. Et, d'après saint Thomas, il serait contraire à l'ordre de cet état d'innocence, que l'âme reçût un perfectionnement de quelque chose de matériel ; puisque, dans cette condition, le corps lui serait entièrement soumis, et que les puissances inférieures de l'âme seraient soumises aux puissances supérieures ; de sorte que ni l'intelligence ni la volonté n'auraient besoin de recevoir des sacrements savoir ou grâce.

(2) Sous la loi de nature, c'est-à-dire, pendant la période qui s'écoule depuis la chute de l'homme jusqu'à Abraham ou Moïse, il est probable qu'il y avait quelques sacrements, bien que l'Écriture n'en parle pas. Certains théologiens ont

pensé que la foi intérieure des parents au Rédempteur futur, transmise par vœu ou par désir à l'âme des enfants, était suffisante pour obtenir le pardon du péché originel, et rendre les enfants participants aux mérites futurs du Christ. D'autres croient que les sacrements de cette époque étaient certains signes extérieurs accompagnés de prières qui contenaient une profession de foi au Rédempteur à venir.

Saint Augustin a enseigné que, avant l'institution de la circoncision, les serviteurs de Dieu qui avaient foi au Rédempteur promis, avaient des sacrements divinement institués pour eux et pour leurs enfants ; sacrements que nous ne connaissons pas et dont ne parle point l'Écriture. Saint Thomas dit de cet état : « Il est probable que les parents offraient à Dieu certaines prières pour leurs enfants en danger de mort, ou qu'ils avaient à leur disposition une forme de bénédiction déterminée. Les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices. »

Nous devons supposer qu'il y a toujours eu quelques moyens d'obtenir la rémission du péché originel, et aussi du péché actuel ; autrement, Dieu aurait laissé le genre humain sans moyen de salut, ce qui ne serait point conforme à sa bonté, à sa miséricorde et à sa providence.

(3) Sous la loi écrite, c'est-à-dire, de Moïse au Christ, tous les auteurs admettent qu'il y avait différents sacrements. On peut le déduire de l'enseignement du Concile de Trente, à la suite du Concile de Florence, qui voit une différence essentielle entre les Sacrements de la Nouvelle Loi et ceux de l'Ancienne Loi. Tout en admettant qu'il y avait des sacrements sous l'Ancienne Loi, les pères et les théologiens ne s'accordent pas sur leur nombre. On les divise ordinairement en trois classes : (1) Ceux qui conféraient au peuple

de Dieu et aux prêtres un titre ou un caractère pour le culte de Dieu ; — telle était la circoncision pour tout le peuple, et la consécration des prêtres pour le ministère divin ; — (2) les rites sacrés usités pour les choses saintes et les devoirs religieux, comme la manducation de l'Agneau pascal et les pains de proposition pour le prêtre ; — (3) les rites et les cérémonies pour la réparation et l'expiation, telles que les cérémonies de l'expiation générale pour le peuple, et les ablutions des mains et des pieds pour le prêtre.

Tous ces sacrements de l'Ancienne Loi avaient été institués par Dieu. Ils produisaient deux sortes d'effets : la sainteté extérieure ou légale, et la sainteté intérieure. L'enseignement commun est que ce n'est point par eux-mêmes, par leur vertu ou puissance propre, ou que ce n'est point, selon l'expression usitée, *ex opere operato*, qu'ils produisaient la sainteté intérieure. Ils la produisaient en raison des dispositions de ceux qui les administraient ou les recevaient, ou en vertu de la foi au Sauveur futur dont ces sacrements étaient une profession, et qui était attachée à leur administration ; — c'est-à-dire qu'ils produisaient ces effets *ex opere operantis*. Cette manière de voir est d'accord avec les textes de la Sainte Ecriture. Ainsi, saint Paul en parle comme d'observations défectueuses et impuissantes ; ¹ il dit que le sang des taureaux et des boucs ne peut pas ôter le péché. ² D'autre part, il parle de la justification par la foi des hommes pieux au Rédempteur futur. ³ C'étaient néanmoins de vrais sacrements, bien que différents de ceux de la Nouvelle Loi. Nous n'avons à nous

1 GAL. IV. 9.

2 HÉB. X. 4.

3. ROM. IV. 3.

occuper que de ces derniers qui peuvent seuls nous offrir un intérêt pratique.

3. LES SACREMENTS DE LA NOUVELLE LOI. LES TROIS CHOSES ESSENTIELLES A UN SACREMENT : (1) LE SIGNE EXTÉRIEUR. (2) L'INSTITUTION PAR LE CHRIST. (3) LE POUVOIR DE COMMUNIQUER LA GRACE.

Nous avons déjà défini un sacrement de la Nouvelle Loi. Voici la définition de saint Augustin qu'ont adoptée tous les docteurs scolastiques : « Un sacrement est un signe d'une chose sacrée, » ou, comme on l'a dit en d'autres termes, mais avec le même sens : « Un sacrement est un signe sensible d'une grâce invisible, institué pour notre justification. »

Trois choses sont essentielles à un Sacrement :

(1) Un signe sensible ou extérieur.

(2) L'institution divine du Christ.

(3) Le pouvoir de conférer la grâce promis par le Christ.

(1) *Le signe sensible ou extérieur.* — Le signe sensible est ce qui tombe sous le sens, et qui indique une chose autre que celle que perçoivent les sens ; comme l'arc-en-ciel était un signe ou un gage pour Noé que Dieu ne détruirait plus le monde par un déluge. Les miracles de Moïse étaient des signes qui prouvaient sa mission divine à Pharaon. Les paroles que nous proférons sont les signes des pensées invisibles de l'esprit. Ces signes, je veux dire les Sacrements, ne sont point l'œuvre de l'homme, mais sont déterminés par Dieu pour signifier la grâce intérieure qu'il nous communique par leur intermédiaire.

Dans les sacrements, la matière qu'on voit, les paroles qu'on entend, sont les signes de la grâce qui ne tombe point

sous les sens. Ainsi, dans le baptême, l'eau versée sur la tête, en même temps qu'on prononce ces paroles : Je te baptise, etc., est le signe de la grâce qui efface le péché originel ; dans la Sainte Eucharistie, les apparences du pain et du vin sont les signes de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ.

Dieu pouvait nous communiquer sa grâce sans se servir de signes extérieurs. S'il emploie ce moyen, c'est pour des raisons de profonde sagesse.

(i) Le Sacrement est une image de Jésus-Christ. De même qu'en Jésus-Christ l'humanité sainte était l'organe visible de la grâce invisible par laquelle il sanctifiait les âmes, ainsi, dans le sacrement, le signe matériel devient le canal de la grâce.

(ii) Le sacrement convient à la nature de l'homme, qu'on le considère individuellement ou collectivement.

L'homme est composé d'une âme et d'un corps, il ne saisit les choses spirituelles que par des images sensibles ; il a donc besoin de signes extérieurs pour être plus particulièrement assuré des merveilleux effets de la grâce dans son âme, de signes, par exemple, qui lui diront que ses péchés lui sont pardonnés, qu'il reçoit le corps de Jésus-Christ, etc..

Les chrétiens, considérés collectivement, doivent former un seul corps religieux, qui est l'Eglise de Jésus-Christ. Il leur faut donc des signes extérieurs auxquels ils se reconnaissent et se rallient ensemble comme sous un même drapeau.

(iii) Le Sacrement fait expier à l'homme son orgueil ; il l'oblige à se mettre à genoux devant de petites choses, devant des signes matériels, pour leur demander la grâce qu'il a perdue. ¹

¹ « *Exposit. Elément. de la Doct. Cath.* » par l'abbé A. R. Moulin.

(2) *L'Institution par le Christ.* — C'est un dogme de foi que tous les Sacrements ont été institués par le Christ. Ce point a été défini par le Concile de Trente. ¹ Il les a institués pendant qu'il était sur la terre, soit avant sa mort, soit après sa résurrection, pendant ces quarante jours qu'il passa à converser avec ses disciples du royaume de Dieu, c'est-à-dire de son Eglise, qu'il gouverne, et sur laquelle il préside. De plus, il est certain, bien que non de foi, qu'il institua les Sacrements *immédiatement*, et non, comme l'ont pensé quelques anciens auteurs, qu'il donna aux apôtres ou à l'Eglise le pouvoir d'instituer quelques-uns des Sacrements. La raison en est que lui seul, qui est l'auteur de la grâce, peut déterminer des signes ou des moyens pour la communiquer.

(3) *Le Pouvoir de conférer la grâce.* — Les Sacrements ne sont pas de simples signes de la grâce comme les Sacrements de l'ancienne loi. Ils ont été institués pour produire la grâce; ils en sont des signes efficaces; ils la contiennent, ils l'opèrent directement et réellement, en vertu de la toute-puissance de Dieu, dont ils sont les instruments.

Mais comment des choses matérielles peuvent-elles produire dans l'âme une transformation surnaturelle? — Dieu est l'agent principal de cette transformation; il ne lui est pas plus impossible de refaire sa créature à son image et ressemblance au moyen de l'eau et de quelques paroles, qu'il n'est impossible à un peintre de faire reproduire sur une toile, par un pinceau que manie une main de chair, les plus belles conceptions de sa pensée. ²

Dieu a souvent daigné, même en dehors des Sacrements, se servir de choses matérielles, comme moyens de la grâce

¹ SESS. VII. CAN. I.

² « *Exposit. Élément. de la Doctrine Catholique,* » par l'abbé A. R. Moulin.

surnaturelle. Ainsi, pour se guérir, les Israélites n'avaient qu'à regarder le serpent d'airain élevé par Moïse ; ¹. Naamam fut guéri par les eaux du Jourdain ; ² l'aveugle-né fut guéri par notre Sauveur comme le raconte l'Évangile de saint Jean ; ³ et le sourd-muet de la manière que nous rapporte saint Marc. ⁴

Les sacrements ont été institués pour notre sanctification ; c'est l'effet de la grâce de Dieu qu'ils produisent dans notre âme.

4. NOMBRE DES SACREMENTS ; ET RAISON DU NOMBRE SEPT EXPLIQUÉE PAR LE CATÉCHISME DU CONCILE DE TRENTE

C'est une vérité de foi qu'il y a sept sacrements de la loi nouvelle, et qu'il n'y en a que sept : le Baptême, la Confirmation, la Sainte Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage.

Le Catéchisme du Concile de Trente explique pourquoi il y a sept sacrements, ni plus ni moins, par l'analogie qui existe entre la vie naturelle et la vie spirituelle.

Pour vivre, pour conserver son existence, pour contribuer à son propre bien et au bien public, sept choses sont nécessaires à l'homme : naître, grandir, se nourrir, se guérir quand il est malade ; se fortifier quand il est faible ; et, pour ce qui regarde le besoin public, être pourvu de gouverneurs et de magistrats ayant l'autorité voulue, et enfin se perpé-

¹ NOMB. XXI. 6, 9.

² IV ROIS. V. 10, 14.

³ S. J. IX. 1, 7.

⁴ S. MARC. VII. 32, 35.

⁵ CONC. DE TR. SESS. VII. C. I.

tuer par une légitime descendance. La ressemblance de toutes ces choses nécessaires à la vie avec celles qui font vivre l'âme pour Dieu, nous donne la raison et nous explique pourquoi les Sacrements sont au nombre de sept.

Le Baptême, le premier des sacrements, et, pour ainsi dire, la porte de tous les autres, nous fait naître au Christ.

La Confirmation, qui vient ensuite, nous fait grandir et nous fortifie dans la grâce de Dieu.

La Sainte Eucharistie, vrai pain du ciel, nourrit nos âmes pour la vie éternelle, selon les paroles de notre Sauveur : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. »

La Pénitence, rend la santé spirituelle à l'âme qui a été blessée par la contagion du péché.

L'Extrême-Onction, efface les restes du péché, augmente les forces de l'âme. C'est à propos de ce Sacrement que saint Jacques a dit : « Si quelqu'un est dans le péché, il lui sera pardonné. »

L'*Ordre*, donne le pouvoir d'administrer publiquement les sacrements, et d'exercer toutes les fonctions du saint ministère.

Le *Mariage*, le septième et le dernier des sacrements, a été institué pour sanctifier l'union légitime de l'homme et de la femme, dans le but de propager la race humaine, de pourvoir à l'éducation des enfants, de les instruire de la religion, de leur apprendre à aimer et à craindre Dieu.

L'esprit ne saurait moins faire que d'être frappé de ce nombre sept, si l'on remarque quelle place il occupe dans le plan de la divine Providence. Il y a sept jours dans la semaine, sept couleurs dans la lumière, sept tons dans la voix humaine. On rencontre fréquemment ce nombre dans

l'Ancien Testament. Ainsi, les principales fêtes se célébraient pendant sept jours ; tous les sept ans on laissait la terre se reposer de toute culture ; après sept fois sept ans on célébrait le jubilé ; le chandelier qui tenait les flambeaux allumés devant le sanctuaire avait sept branches. Dans le Nouveau Testament, ce nombre n'est pas moins remarquable : les sept demandes de l'Oraison dominicale ; les sept dons du Saint-Esprit ; les sept sceaux dont il est parlé dans l'Apocalypse ; les sept vertus principales, — trois vertus théologiques et quatre vertus morales ; les sept œuvres de miséricorde spirituelles et corporelles.

5. DIVISION DES SACREMENTS : (1) NÉCESSAIRES ET NON NÉCESSAIRES. (2) CEUX QUI IMPRIMENT UN CARACTÈRE ET CEUX QUI N'EN IMPRIMENT AUCUN. (3) SACREMENTS DES *vivants* ET SACREMENTS DES *morts*.

Les sacrements se divisent : (1) en *nécessaires* et non *nécessaires*. Les sacrements nécessaires le sont soit comme moyen de salut (*necessitate mediæ*), soit en vertu d'un précepte imposant la soumission à un ordre divin (*necessitate præcepti*).

Les sacrements nécessaires comme moyen de salut sont : (1) Le Baptême, réel ou de désir au moins implicite. Il est la porte par laquelle nous avons accès aux autres sacrements, entrée dans l'Eglise ici-bas, et au royaume du ciel plus tard. (2) La Pénitence en réalité ou de désir, pour ceux qui ont commis un péché mortel après le Baptême. La Confirmation, la Sainte Eucharistie et l'Extrême-Onction sont nécessaires *de nécessité de précepte*. Les Saints Ordres et le Mariage ne sont pas nécessaires pour les particuliers, mais seulement pour la société.

(2) Il y a les sacrements qui impriment un caractère à l'âme, et ceux qui n'en impriment aucun. Le Baptême, la Confirmation et les Saints Ordres impriment à l'âme un caractère ou une marque ; les autres n'en impriment point ; et c'est pour cela qu'on peut les recevoir plusieurs fois.

(3) On les divise encore en sacrements *des vivants* et en sacrements *des morts*. Les sacrements des morts sont ceux qui rendent la vie de la grâce aux personnes qui sont mortes spirituellement ; c'est-à-dire qu'ils font passer l'âme de la mort du péché à la vie de la grâce. Ce sont le Baptême et la Pénitence. Les sacrements *des vivants* supposent que la personne qui les reçoit est en état de grâce, et ils augmentent en elle la vie de la grâce. Les sacrements des vivants sont : La Confirmation, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage. Il y aurait sacrilège à recevoir volontairement un de ces sacrements en état de péché. On ne doit les donner qu'à ceux qui vivent en Dieu par la grâce ; et c'est pour cela qu'on les appelle sacrements des vivants.

Certains auteurs non catholiques distinguent : (1) Les sacrements nécessaires, qui donnent naissance à la vie spirituelle, tels que le Baptême et l'Eucharistie ; (2) les sacrements supplémentaires, qui rétablissent l'effet perdu d'un sacrement nécessaire, comme la Pénitence ; ou le perfectionne quand il a été imparfaitement reçu, comme la Confirmation et l'Extrême-Onction, qui ne sont que les compléments respectifs du Baptême et de la Pénitence ; (3) les sacrements volontaires, qui, dans certains états de vie restant au libre choix des particuliers, procurent la grâce à l'âme : tels sont l'Ordre et le Mariage. Ces auteurs conviennent que, dans ces pays, on a admis sept sacrements au moins depuis le huitième siècle ; mais que plus récemment l'usage a prévalu de ne prendre le

mot de *sacrement* que dans son sens le plus restreint, et de ne plus l'appliquer qu'à deux. ¹

Il est de foi catholique que les sacrements de la Nouvelle Loi sont au nombre de sept, ni plus ni moins, comme l'ont défini les Conciles de Trente et de Florence, et conformément au décret d'Eugène IV aux Arméniens. Ce décret peut s'appliquer aux Protestants, qui, contrairement à la tradition catholique, admettent tantôt deux sacrements, tantôt quatre, et parfois plus ou moins, et qui regardent quelques-uns des sacrements comme de purs symboles sans aucune efficacité.

6. LES SACREMENTS NE SONT PAS TOUS D'UNE EXCELLENCE OU D'UNE IMPORTANCE ÉGALE

Il y a sept sacrements ; mais il y a une grande différence entre eux au point de vue de leur nécessité, de leur dignité et de leur excellence ; et le Concile de Trente a décrété : « Anathème à quiconque dirait que les sept sacrements sont égaux au point qu'il n'y en aurait aucun de plus digne ou de plus excellent que les autres. » ²

¹ REICHEL : « *Droit Canon*, » vol. 1. p. 3, 4.

² SESS. VII. CAN. 3.





CHAPITRE II

CONSTITUTION DES SACREMENTS

1. Trois éléments essentiels pour un sacrement : (1) La *matière*, et (2) la *forme*; — explications.
2. Matière et forme absolument nécessaires pour la validité d'un sacrement.
Conclusions: (1) Changements substantiels. (2) Changements accidentels. (3) Renouvellement des sacrements. (4) Renouvellement *sub conditione* des sacrements qui impriment un caractère. (5) *Matière et forme* douteuses.
3. Le ministre des sacrements — *ordinaire et extraordinaire*.
4. Conditions requises de la part du ministre pour l'administration valide d'un sacrement.
5. L'intention du ministre: (1) Attention distincte de l'intention. (2) L'attention nécessaire.
6. Extraits des notes du Rév. P. O' Kane sur l'intention et ses divisions.
7. L'objet de l'*intention* dans l'administration des sacrements.
8. L'intention extérieure.
9. Extrait de l'ouvrage « La Bulle *Apostolicæ Curæ* vengée. »

I. TROIS ÉLÉMENTS ESSENTIELS POUR UN SACREMENT :
 (1) LA *matière*, ET (2) LA *forme*; — EXPLICATIONS

Par constitution des sacrements, on entend les éléments essentiels qui font qu'un rite sacré est un sacrement. Ces éléments sont au nombre de trois; la *matière*, la *forme*, et l'*intention* du ministre.

(1) La *matière* d'un sacrement est la chose qui tombe sous les sens, qu'on peut déterminer par la *forme* ou les paroles. Il y a deux sortes de matière, — la matière *éloignée* et la matière *prochaine*. La matière *éloignée* est la chose elle-même, comme l'eau dans le baptême; la matière *prochaine* en est l'application par exemple, l'effusion de l'eau dans le baptême.

(2) La *forme* est cette partie du sacrement qui détermine la matière, ou lui donne sa signification. Elle consiste ordinairement dans les paroles que prononce le ministre.

Ce qui appartient à l'essence d'un sacrement est bien expliqué par le passage suivant de « La Bulle *Apostolicæ Curæ* vengée : » « Dans tout rite sacramentel, on doit distinguer la partie qui est *essentielle* de celle qui n'est que purement *accidentelle*. La partie essentielle est comparativement courte... Elle doit renfermer tout ce qui est essentiel à la transmission voulue de la grâce ou du pouvoir attaché aux sacrements. »

La partie essentielle doit (1) *signifier* la grâce ou le pouvoir de la transmettre. En effet, la Bulle (*Apostolicæ Curæ*) nous dit que « c'est la nature d'un sacrement » de signifier ce qu'il opère, et d'opérer ce qu'il signifie. De plus, cette signification ne doit pas être équivoque, mais (2) tellement *précise* qu'elle distingue la grâce effectuée des grâces d'un genre différent, par exemple, des grâces des autres sacrements. Par l'institution du Christ, il y a dans la partie essentielle de chaque

sacrement deux éléments distincts, — une cérémonie propre, qu'on désigne ordinairement, depuis le douzième ou le treizième siècle par le nom de *matière*, et les paroles qui accompagnent cette matière, et qu'on appelle habituellement *la forme*, (dans le sens le plus restreint); — néanmoins (3) la signification précise doit se rechercher surtout dans la *forme*, puisque les paroles peuvent définir un sens avec précision, tandis qu'une cérémonie, prise indépendamment des paroles qui l'accompagnent et la définissent, manque rarement de rester quelque peu obscure. Que, du moins, par l'institution du Christ, ces trois éléments soient essentiels à la validité d'un rite, c'est le sens manifeste de l'enseignement catholique; c'est comme tels que la Bulle expose ces éléments, et elle prend ce sens comme base de ses arguments.

Qu'il soit également essentiel que la matière ou la forme, ou que toutes les deux, aient été prescrites par Notre-Seigneur *in specie*, et non pas simplement *in genere*, comme parlent les théologiens, c'est une question que la Bulle ne s'est point proposé d'élucider. ¹

2. MATIÈRE ET FORME ABSOLUMENT NÉCESSAIRES POUR LA VALIDITÉ D'UN SACREMENT. CONCLUSIONS: (1) CHANGEMENTS SUBSTANTIELS. (2) CHANGEMENTS ACCIDENTELS. (3) RENOUVELLEMENT DES SACREMENTS. (4) RENOUVELLEMENT *sub conditione* DES SACREMENTS QUI IMPRIMENT UN CARACTÈRE. (5) *Matière* ET *forme* DOUTEUSES.

La *matière* et la *forme* sont absolument nécessaires pour la validité d'un sacrement, comme est aussi nécessaire leur

¹ BULLE VENGÉE. p. 31, 32.

application par un seul et même ministre à un seul et même sujet. Et cette application doit se faire simultanément, de telle sorte que, d'après la manière ordinaire de comprendre parmi les hommes, on puisse dire que la *forme* affecte la *matière*. Si l'une ou l'autre manque, ce qui a lieu ne saurait être le signe sensible institué par le Christ, mais un signe tout différent. Si une personne applique la *matière* et qu'une autre prononce la *forme*, les paroles de celle-ci ne se vérifient pas. La *matière* et la *forme* doivent former un tout; et, conséquemment, être simultanées, autant que l'exige la nature de chaque sacrement. Ainsi, dans le baptême, elles doivent être unies au point que, quand le ministre prononce les paroles, on puisse dire qu'il lave par l'effusion de l'eau. Pour l'administration valide de ce sacrement, l'énoncé des paroles ne doit ni précéder ni suivre l'effusion de l'eau, mais avoir lieu physiquement au même instant. Dans la Pénitence, l'absolution peut se différer de la même manière que des juges renvoient quelquefois le prononcé d'un jugement jusqu'à ce qu'ils aient eu le temps d'examiner la cause. Pour le mariage, le consentement de l'une des parties est valide tant que subsiste le consentement de l'autre, comme pour les autres contrats.

De l'enseignement qui précède nous pouvons tirer ces conclusions :

(1) Tout changement substantiel soit dans *la matière*, soit dans la *forme*, rend un sacrement invalide. Le changement est substantiel quand il affecte la matière au point qu'on ne puisse plus dire qu'elle est la même que celle qui a été déterminée par le Christ, et il y a changement *substantiel* dans la *forme*, quand les paroles dont on fait usage signifient autre chose, et donnent un sens autre que celui des paroles de la *forme* ordonnée par le Christ.

(2) *Un changement accidentel* affecterait les qualités, et non l'essence de la *matière* et de la *forme*. Il n'invaliderait pas un sacrement ; mais se permettre un changement de ce genre, serait se rendre coupable, et il y aurait faute grave ou légère, suivant la nature du changement. S'il y avait changement notable, ce serait un grave manque de respect ; s'il était léger, la faute ne serait que vénielle.

(3) Dès qu'il existe un doute raisonnable sur la validité de la *matière* et de la *forme*, on peut réitérer le sacrement sous condition, quand la charité, la justice, ou la religion le demande. Réitérer un sacrement sans cause suffisante serait un acte d'irrévérence, et dérogame au sacrement. Mais quand il y a une raison suffisante de le conférer de nouveau sous condition, le respect dû au sacrement est sauvegardé par la condition et par la nécessité ; et c'est alors que s'applique l'axiome : *Sacramenta sunt propter homines*.

(4) Les sacrements qui ne peuvent être reçus qu'une fois, se réitérent sous condition plus facilement que les autres, surtout s'il s'agit du baptême et des saints Ordres, qui sont essentiels à la sanctification de l'individu et de la société. Lors même qu'il y aurait une probabilité plus grande en faveur de leur validité, contre des raisons douteuses et légères mais probables du contraire, on pourrait et on devrait les réitérer *sub conditione*.¹

(5) Il n'est point permis d'administrer un sacrement avec une *matière* et une *forme* douteuses, si ce n'est dans un cas

¹ « Nequeunt sacramenta administrari sub conditione exceptis quæ iterari non possunt. Hinc aliqui condemnant praxim absolventium sub conditione extra casum, quo homo subito vi morbi opprimatur, quamvis plures alii affirmant. » — A. GORITIA.

de nécessité, et une nécessité de ce genre ne peut se présenter que pour le baptême et la pénitence.

3. LE MINISTRE DES SACREMENTS — *ordinaire* ET *extraordinaire*

Sous ce titre, je dois faire entrer ce qu'il y a à dire relativement à l'intention pour l'administration des sacrements. Le Catéchisme Romain dit que « Dieu, Auteur et Dispensateur des Sacrements, a voulu qu'ils soient administrés dans son Eglise par des hommes, et non par des Anges ; et, pour constituer un sacrement, comme le témoigne la tradition constante, la matière et la forme ne sont pas plus nécessaires que le ministère des hommes. » Le premier ministre de tous les sacrements, c'est le Christ, comme homme, au nom duquel se confèrent tous les sacrements, selon les paroles de saint Jean (1. 33) : « C'est lui qui baptise. » Le second ministre est celui qui confère les sacrements au nom du Christ et par son autorité.

Le ministre d'un sacrement est *ordinaire* ou *extraordinaire*. Le ministre *ordinaire* est celui qui administre le sacrement d'après la loi générale établie par le Christ et par son Eglise. Le ministre *extraordinaire* est celui qui administre un sacrement en dehors de cette loi générale, par délégation ou par nécessité.

4. CONDITIONS REQUISES DE LA PART DU MINISTRE POUR L'ADMINISTRATION VALIDE D'UN SACREMENT

Deux conditions sont requises pour que le ministre d'un sacrement l'administre valablement : (1) Le pouvoir donné par

Dieu, car Dieu seul peut communiquer sa grâce par le ministère d'un homme ; (2) l'intention de faire ce que fait l'Eglise ; autrement il n'accomplirait qu'une action profane, et non sacrée ; il agirait en son propre nom, au lieu d'agir au nom du Christ.

Les évêques seuls ont reçu du Christ le pouvoir de conférer les saints Ordres. Ils sont aussi les ministres *ordinaires* de la Confirmation. Un simple prêtre peut, par délégation du Souverain Pontife, l'administrer comme ministre extraordinaire. Dans ce cas, il doit se servir du saint chrême consacré par l'évêque. Les prêtres aussi bien que les évêques sont les ministres ordinaires des Sacrements de la Sainte Eucharistie, de la Pénitence et de l'Extrême-Onction. Un diacre peut donner la communion en cas de nécessité, et par délégation comme ministre extraordinaire. Toute personne peut baptiser valablement ; mais un prêtre seul peut le faire solennellement comme ministre *ordinaire*, et un diacre, comme ministre *extraordinaire*, par délégation, et quand il y a nécessité. Ceux qui contractent mariage sont eux-mêmes ministres de ce sacrement. Il y a donc deux sacrements, le baptême et le mariage, qui n'exigent pas un ministre spécialement consacré.

L'indignité du ministre n'affecte pas la validité ou les effets du sacrement. Représentant, dans l'exercice de ses fonctions saintes, la personne du Christ, et non la sienne, le ministre des sacrements, qu'il soit bon ou mauvais, consacre et confère valablement les sacrements, pourvu qu'il fasse usage de la *matière* et de la *forme* instituées par le Christ, toujours observées par l'Eglise, et qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Par conséquent, si les chrétiens ne veulent pas se priver eux-mêmes de si grands biens et résister au

Saint-Esprit, rien ne peut leur empêcher de recevoir par les Sacrements les fruits de la grâce.

Saint Augustin dit : « Judas baptisait, et cependant, après lui, personne n'était baptisé de nouveau. Jean-Baptiste baptisait ; et, après Jean, on baptisait de nouveau, parce que le baptême conféré par Judas était le baptême du Christ, tandis que celui administré par Jean, était le baptême de Jean. Il n'est pas à dire que nous préférons Judas à Jean, non ; mais nous préférons avec raison le baptême du Christ, même administré par Judas, au baptême de Jean administré même par les mains de Jean. » ¹

5. L'INTENTION DU MINISTRE : (1) ATTENTION DISTINCTE DE L'INTENTION. (2) L'ATTENTION NÉCESSAIRE

Il faut soigneusement distinguer l'*attention* de l'intention. La première se définit : « Un acte de l'intelligence par lequel on considère ce que l'on fait ; » l'intention : « Un acte de la volonté tendant à un but désiré. » En administrant un sacrement, le prêtre, selon les rubriques, doit s'efforcer d'avoir l'attention actuelle, ou tout au moins virtuelle. Il est difficile de comprendre comment l'attention pourrait tout envisager, si elle n'est pas actuelle. Saint Liguori affirme que c'est impossible. Par attention virtuelle, la rubrique entend très probablement l'absence de distractions volontaires. L'attention dans l'acte de l'administration d'un sacrement n'est pas nécessaire pour la validité ; mais être volontairement distrait serait au moins une faute vénielle ; et, dans la consécration de l'Eucharistie, très probablement un péché

¹ « *Exposition Élément. de la Doctrine Cath.* » par l'abbé Moulin.

mortel. L'attention est requise surtout dans la prononciation de la *forme* et dans la récitation des prières. Elle peut porter (1) sur les mots, afin de les bien prononcer ; (2) sur le sens des mots, ce qui est une attention préférable ; (3) sur Dieu et sur l'objet du rite sacré, ce qui est l'attention la meilleure.

6. EXTRAITS DES NOTES DU RÉV. P. O'KANE SUR L'INTENTION ET SES DIVISIONS

A propos de l'*intention*, je cite le passage suivant de l'ouvrage de Rév. P. J. O'Kane : « Notes sur les Rubriques. »

N° 137. — Le Concile de Trente a défini que, dans l'administration d'un sacrement, le ministre doit avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise. On peut concevoir, chez une personne, plusieurs manières d'avoir une intention : (1) Elle peut avoir une intention actuelle au moment où elle agit. (2) Elle peut avoir une intention virtuelle ; c'est-à-dire, elle peut agir en vertu d'une intention actuelle qu'elle a eue, et qui continue en un certain sens, bien qu'elle n'y pense pas. Par exemple, si un prêtre sort de chez lui avec l'intention de baptiser un enfant, et que, en vertu de cette intention, il aille à l'église et accomplisse la cérémonie, bien que, pendant qu'il agit, il soit tout-à-fait distrait, et ne réfléchisse pas à ce qu'il fait. (3) Cette personne peut avoir une intention habituelle, c'est-à-dire une intention qu'elle a eue et n'a point rétractée ; cependant cette intention ne continue en aucun sens et on ne peut pas dire que l'acte accompli l'est en vertu de cette intention. (4) Elle peut avoir ce qu'on appelle une intention *interprétative* ; c'est-à-dire qu'elle peut être disposée de telle façon en accomplissant son acte, que, si elle y avait réfléchi, elle aurait eu l'intention de le faire. Telles

me semblent être les distinctions exposées par saint Liguori, d'après lequel il est certain que ni l'intention *habituelle* ni l'intention *interprétative* n'est suffisante ; que l'intention *actuelle* n'est pas requise, mais que l'intention *virtuelle* est suffisante, et est nécessaire dans l'administration des sacrements.

7. L'OBJET DE L'*intention* DANS L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS

N° 138. — Tout ceci est vrai de l'intention, parce qu'elle est un acte de l'esprit. Quant à l'objet de l'intention, il doit être « de faire ce que fait l'Eglise ; » et l'intention peut se porter sur cet objet *implicitement* et *explicitement*. Un catholique pieux et convenablement instruit, en baptisant un enfant, aurait l'intention *explicite* « de faire ce que fait l'Eglise ; » tandis qu'un hérétique ou un infidèle, ne croyant pas à la véritable Eglise ni à l'efficacité des sacrements, mais ayant toutefois l'intention, en baptisant un enfant, de faire ce qu'on fait parmi les chrétiens, aurait l'intention *implicite* « de faire ce que fait l'Eglise ; et une telle intention implicite est suffisante pour la validité du sacrement. »

8. L'INTENTION EXTÉRIEURE

On demande si l'*intention extérieure* suffit ? Elle consisterait à accomplir le rite extérieur comme il l'est ordinairement par l'Eglise, sans avoir intérieurement la volonté de faire ce que fait l'Eglise, et sans aucune intention intérieure correspondant à l'acte extérieur. L'opinion admettant cette intention comme suffisante a été soutenue par Catherin et un petit

nombre d'autres théologiens. Elle a été sérieusement touchée, sinon explicitement atteinte dans la proposition condamnée par Alexandre VIII : *Valet Baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat intus vero in corde suo apud se resolvat : non intendo facere quod facit Ecclesia.*

L'opinion contraire, qui exige l'intention intérieure, est plus probable, plus sûre, et la seule à suivre dans la pratique. Et s'il arrivait, comme l'enseigne Benoît XIV, qu'une personne conférât le Baptême en observant seulement le rite extérieur, mais faisant abstraction de l'intention intérieure, ou avec la volonté délibérée de ne pas faire ce que fait l'Eglise, le sacrement devrait être réitéré sous condition dans le cas d'urgente nécessité. Mais si les circonstances en donnaient le temps, il faudrait prendre conseil auprès du Saint-Siège.

L'intention qu'on appelle extérieure ne suffit, à mon avis, qu'autant qu'elle indique l'existence d'une intention intérieure. Si cette intention *intérieure* n'existe pas, il ne peut y avoir aucun sens dans les paroles, qui ne sauraient déterminer la matière. Un ministre qui aurait entièrement perdu l'usage de son bon sens, un somnambule en sommeil, pourraient accomplir tout le rite extérieur, et cependant personne ne dira valide les sacrements administrés dans de telles circonstances.

Bien futile me semble l'objection que nous ne pourrions pas être sûrs d'une ordination ou de la validité des autres sacrements, si nous exigeons l'intention intérieure, parce qu'il serait possible, et sans que nous le sachions, que les ministres ne l'aient pas. Nous vivons au milieu de créatures raisonnables ; et, dans l'ordre moral des choses, nous devons nous en rapporter les uns aux autres pour des actions de ce

genre, croire que le Christ protège son Eglise, la met en état de protéger et de perpétuer ses sacrements.

Le rite extérieur peut aussi facilement être changé que l'intention intérieure, sans que nous le sachions. Lorsque le Christ a légué ses sacrements à son Eglise et a voulu qu'ils soient administrés par des hommes, il connaissait en même temps la faiblesse humaine, et il promit qu'il serait tous les jours avec son Eglise. Nous pouvons donc, suivant le sens commun, nous fier à la fidélité de ses ministres dans l'administration des sacrements; et, selon la foi, nous en reposer sur l'indéfectibilité de l'Eglise et de ses ministres comme corps.

9. EXTRAIT DE L'OUVRAGE LA BULLE « *Apostolicæ Curæ* » VENGEÉE

Qu'il me soit permis de citer ici la Bulle *Apostolicæ Curæ* Vengée, dont j'ai déjà parlé, et de rappeler les paroles de Léon XIII: « Il a été établi que, outre le rite valide, une *intention* propre de la part du ministre est requise pour la valide administration d'un sacrement. Cette intention propre est celle « de faire ce que fait l'Eglise; » elle est nécessaire, parce que l'efficacité sacramentelle est attachée, non aux paroles et aux cérémonies considérées physiquement comme de simples sons et de simples mouvements, mais à ces paroles et à ces cérémonies en tant qu'elles expriment le but et l'intention de quelqu'un qui a été désigné comme le ministre du Christ et de son Eglise, et qui désire agir en cette qualité. Puisque l'intention est en elle-même un fait interne, et que la question se présente comment nous pouvons juger si le ministre l'a ou ne l'a pas, la réponse est que l'Eglise

doit laisser à la providence de Dieu tout ce qui ne découvre pas son caractère extérieurement; mais que, tant que le ministre ne manifeste pas extérieurement le caractère de son intention, l'Eglise est tenue de s'en servir. Et sa manière de s'en servir est indiquée dans la Bulle.

Quand un ministre a convenablement et sérieusement fait usage de la forme et de la matière requises pour constituer ou conférer le sacrement, il est considéré, par le fait même, faire ce que fait l'Eglise..... D'autre part, si le rite est changé avec l'intention manifeste d'en introduire un autre (comme dans le cas des Anglicans), non approuvé par l'Eglise, et de rejeter ce que fait l'Eglise, et ce qui, par l'institution du Christ, appartient à la nature du sacrement; alors, il est clair que non seulement l'intention nécessaire manque pour le sacrement, mais aussi que cette intention lui est contraire, et destructive du sacrement. »





CHAPITRE III

LE SUJET ET LES EFFETS DES SACREMENTS

1. Ceux qui peuvent recevoir les sacrements
2. Conditions requises pour la valide réception des sacrements. L'intention requise chez le sujet.
3. Conditions requises pour la réception licite des sacrements.
4. Les effets des sacrements ; des sacrements des morts et des sacrements des vivants.
5. Grâce sacramentelle.

I. CEUX QUI PEUVENT RECEVOIR LES SACREMENTS

Par le sujet des sacrements, il faut entendre la personne qui est capable de les recevoir. Les personnes vivant en ce monde en sont seules capables, et non les anges ni les défunts. Le sacrement de l'Ordre ne peut être conféré aux femmes; celui du Mariage à une personne déjà mariée; l'Extrême-Onction à une personne qui n'est pas malade; le

Mariage et la pénitence aux enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison.

2. CONDITIONS REQUISES POUR LA VALIDE RÉCEPTION DES SACREMENTS. L'INTENTION REQUISE CHEZ LE SUJET

Pour recevoir valablement les sacrements, il est nécessaire (1) d'être baptisé. Avant le baptême, on ne peut recevoir aucun autre sacrement, puisque c'est par le baptême que nous appartenons à l'Eglise et que nous devenons ses enfants. (2) Pour un adulte, il est nécessaire qu'il ait l'*intention* de recevoir les sacrements, car Dieu ne justifie ou ne sanctifie pas les adultes sans leur volonté ou leur assentiment. L'intention requise chez un adulte pour la réception valide des sacrements varie suivant la nature des sacrements. Il doit avoir au moins l'intention *virtuelle* pour les sacrements de Pénitence et de Mariage; l'intention au moins *habituelle*, c'est-à-dire une fois conçue et non rétractée, pour le Baptême et les Saints Ordres; l'intention interprétative, c'est-à-dire l'intention qu'il aurait probablement s'il en était capable, pour les sacrements de Confirmation, de la Sainte Eucharistie et de l'Extrême-Onction.

Chez les enfants et les personnes dépourvues de raison, aucune intention n'est nécessaire pour les Sacrements qu'il leur est permis de recevoir.

3. CONDITIONS REQUISES POUR LA RÉCEPTION LICITE DES SACREMENTS

Afin de recevoir les Sacrements licitement et avec fruit, certaines dispositions sont nécessaires de la part des adultes.

Pour la réception des Sacrements des *morts* (le Baptême et la Pénitence), ils faut qu'ils aient la foi, l'espérance, le repentir de leurs péchés, et un commencement d'amour de Dieu, selon les paroles de saint Paul aux Hébreux (xi. 6.) : « Car, pour s'approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu, et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Il n'est pas possible d'obtenir la rémission de ses péchés, si on n'y renonce pas et si on ne s'en repent pas.

Pour recevoir les Sacrements des *vivants* licitement et avec fruit, l'état de grâce est nécessaire, parce que ces sacrements sont institués premièrement pour conférer, non la *première*, mais la *seconde* grâce ; et il y aurait péché grave de sacrilège à les recevoir quand on n'est sciemment pas en état de grâce.

4. LES EFFETS DES SACREMENTS ;

DES SACREMENTS DES MORTS ET DES SACREMENTS DES VIVANTS

Les Sacrements produisent dans l'âme deux sortes d'effets ; — l'un, commun à tous les Sacrements, la grâce ; l'autre, particulier à quelques-uns, le caractère.

Les Sacrements produisent deux sortes de grâce, qu'on appelle la *première* et la *seconde* grâce. Les Sacrements de Baptême et de Pénitence, en vertu de leur institution, confèrent la *première* grâce ; ce qui veut dire qu'ils font passer l'âme de l'état du péché à l'état de grâce. Les cinq autres sacrements supposent la grâce déjà existant dans l'âme, et ne font que l'augmenter ; d'où il suit que la grâce qu'ils confèrent n'est que la *seconde* grâce.

Les Sacrements de Baptême et de Pénitence peuvent cependant, par accident, conférer la seconde grâce, et cela

arrive dans deux cas : (1) Quand la personne qui n'a que des péchés véniels à confesser, ou des péchés mortels déjà pardonnés, reçoit le sacrement de Pénitence. (2) Quand un pénitent, qui a commis des péchés mortels, en a la contrition parfaite avant de recevoir le Sacrement de Pénitence ; ou quand un adulte, parfaitement contrit, reçoit le Baptême. La contrition parfaite, jointe au désir ou à la volonté de recevoir le Baptême ou la Pénitence, justifie à l'instant même.

C'est aussi l'opinion la plus probable que les Sacrements des *vivants*, non par eux-mêmes, mais par accident, peuvent conférer la première grâce. Par exemple : une personne, après avoir commis un péché grave n'y repense plus, l'oublie tout à fait, et reçoit de bonne foi la sainte communion ou un autre des Sacrements des *vivants* ; si cette personne a l'attrition, elle reçoit la grâce dans son âme. La même chose peut arriver après une absolution invalide, reçue par le pénitent sans qu'il connaisse cette invalidité, ignorant qu'il n'avait pas les dispositions voulues. Dans des cas de ce genre, les Sacrements des *vivants* confèrent la *première* grâce, parce que tous les Sacrements communiquent la grâce à ceux qui ne mettent aucun obstacle à leurs effets. Or, aucun obstacle n'est mis à ces effets par celui qui, avec l'attrition et de bonne foi, reçoit les Sacrements des vivants.

5. GRACE SACRAMENTELLE

Outre la grâce sanctifiante, les Sacrements confèrent aussi ce qu'on appelle la grâce *sacramentelle*, qui est la grâce particulière à chaque sacrement. Cette grâce ne diffère pas par sa nature de la grâce sanctifiante ; elle consiste dans ces secours spéciaux qui mettent l'âme à même d'obtenir la fin

pour laquelle le sacrement a été institué. Ainsi, le Baptême donne la grâce de vaincre la concupiscence ; la Confirmation rend une personne capable de confesser et de défendre sa foi avec intrépidité, etc..

Ici se pose la question de savoir si la grâce des Sacrements revit ; c'est-à-dire si la grâce d'un sacrement reçu *irrégulièrement*, reçu valablement mais sans fruit, par suite des mauvaises dispositions de celui qui le reçoit, — revit dès que l'obstacle est écarté ?

Trois opinions donnent une réponse diverse à cette question. La première nie pour tous les cas, parce que la grâce n'est promise à celui qui reçoit les Sacrements, qu'à la condition qu'il n'y mettra aucun obstacle. La seconde l'affirme pour tous les sacrements, parce que la causalité est la même pour tous, et parce que, un sacrement reçu même en état de péché est toujours l'œuvre du Christ. La troisième opinion l'affirme pour quelques sacrements et le nie pour d'autres. La première opinion ne saurait se soutenir. Quant aux deux autres, il est nécessaire de distinguer ce qui est certain de ce qui est incertain, et ce qui est plus probable de ce qui l'est moins. Il est certain que la grâce du Baptême revit, comme celle de la Confirmation et celle des Saints Ordres, parce que ces Sacrements ne peuvent pas être réitérés. Il est plus probable que les grâces de l'Extrême-Onction et du Mariage revivent ; celle de l'Extrême-Onction pendant la même maladie, et celle du Mariage pendant la durée de la même union. Supposant qu'on puisse admettre que le Sacrement de Pénitence a été reçu *irrégulièrement*, il est vraisemblable que la grâce revit. On peut avec probabilité affirmer la même chose de la Sainte Eucharistie, tant que subsistent les espèces, pourvu que l'obstacle soit écarté ; et on l'affirme

même dans le cas où les espèces seraient altérées, parce que comme ce Sacrement est le plus excellent de tous, son efficacité ne doit pas être moindre que celle qui appartient aux autres Sacrements. ¹

Les sacrements produisent leurs effets *ex opere operato*, — c'est-à-dire par leur puissance propre, indépendamment du ministre et du sujet des sacrements, pourvu que ce dernier n'y mette aucun obstacle et ne résiste pas à leur grâce. En cela, ils diffèrent essentiellement des sacramentaux, qui sont certaines actions et choses saintes, instituées par l'Eglise, comme l'eau bénite, les bénédictions, etc., qui ne produisent leurs effets que *ex opere operantis*, — c'est-à-dire, en vertu des bonnes actions et des bonnes dispositions de la personne qui en fait usage, et des prières de l'Eglise qui les bénit. En cela aussi, ils sont différents des sacrements de la Loi Ancienne qui ne produisaient leurs effets que *ex opere operantis*, à l'exception de la Circoncision qui, probablement produisait ses effets *ex opere operato*.

Le Rév. P. O' Kane dit dans son livre sur les rubriques: « Les sacrements de l'Ancienne Loi ne contenaient que la sainteté légale. Ceux de la Nouvelle Loi confèrent la sainteté vraie et intérieure. Les sacrements de la Nouvelle Loi ont été institués par le Christ pour la sanctification et le salut des hommes. » Par eux, dit le Concile de Trente, commence toute vraie justice; ou, étant commencée, est accrue, ou, ayant été perdue, est recouvrée. » Par conséquent, rien de plus saint dans l'Eglise; rien qui demande à être traité avec plus de respect.

¹ Voy. HAINE « *De Sacr. in gener.* »

Le caractère. — Trois sacrements, le Baptême, la Confirmation et les Saints Ordres, impriment à l'âme un caractère ou une marque; et, pour cette raison, ne peuvent être reçus qu'une fois.

Ce caractère est un sceau, une marque spirituelle et ineffaçable, imprimée à l'âme, qui distingue celui qui en est revêtu de tous ceux qui n'ont pas encore reçu ces sacrements.

Dans chacun de ces sacrements, le caractère est une marque ou un signe, qui donne aussi un certain droit. Ainsi, dans le Baptême le caractère est un signe qui marque un enfant de Dieu, et lui donne droit aux autres sacrements et à toutes les faveurs spirituelles de l'Eglise.

La Confirmation imprime le signe de soldat du Christ, et donne droit à un pouvoir céleste de professer ouvertement la foi chrétienne, et de la défendre avec courage. Les Saints Ordres laissent dans l'âme la marque de ministre du Christ, et donne le droit d'offrir le saint sacrifice de la Messe, de prêcher la parole de Dieu et d'administrer les autres sacrements.

Ces caractères sacramentaux sont imprimés dans l'âme comme les marques de la possession de Jésus-Christ. La perte de la grâce sanctifiante ne les fait point disparaître; le péché mortel, pas plus que l'apostasie ne les efface pendant la vie présente; et, dans la vie future, ils subsistent éternellement pour la gloire des justes et pour la confusion des méchants.

L'impression d'un caractère n'est le propre que de trois sacrements, du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre; et comme pour chacun il est ineffaçable, aucun de ces sacrements ne peut se réitérer. Il y aurait non seulement sacrilège, mais nullité absolue, à appliquer la *matière* et la *forme*, avec l'intention de conférer l'un de ces sacrements à

une personne qui aurait déjà été baptisée, confirmée ou ordonnée. D'où il suit que l'usage de l'Eglise Catholique, qui date de plus de 300 ans, d'ordonner absolument les ministres protestants, qui, après leur conversion au catholicisme, veulent devenir prêtres, est une preuve suffisante, s'il n'y en avait pas d'autres, contre la validité des Ordres Anglicans. — Si, cependant, il y a des raisons fondées de croire que l'un de ces sacrements n'a pas été convenablement reçus on doit renouveler ce sacrement sous condition ; et on doit le réitérer sous condition quand il s'agit des sacrements nécessaires au salut, et lorsque le bien des âmes le demande.





CHAPITRE IV

SACRAMENTAUX. — RITES ET CÉRÉMONIES

1. Ce qu'on entend par les sacramentaux.
2. Les quatre espèces de sacramentaux.
3. Effets des sacramentaux.
4. Bénédiction des rameaux, de l'eau bénite, et exorcismes: (1) Les Rameaux. (2) Les fonts baptismaux; l'eau bénite. (3) Les exorcismes.
5. Dispositions nécessaires pour recevoir les effets des sacramentaux.
6. Cérémonies des sacrements, et langue usitée dans leur administration.
7. Sens des rites et des cérémonies.
8. Distinction entre les rubriques préceptives et directives.
9. Obligation et autorité du Rituel Romain et du Missel.
10. Avis, en forme de conclusion, sur les sacrements en général tiré du Catéchisme du Concile de Trente.

I. CE QU'ON ENTEND PAR LES SACRAMENTAUX

On appelle ainsi des cérémonies religieuses, ou des signes extérieurs de religion, établis par l'Eglise, pour l'avantage spirituel et temporel des fidèles. On leur donne le nom de sacramentaux, parce qu'ils ont certains points de ressemblance avec les sacrements.

2. LES QUATRE ESPÈCES DE SACRAMENTAUX

Il y a quatre espèces principales de sacramentaux : (1) Les rites et cérémonies que pratique l'Eglise dans l'administration des sacrements. (2) Les exorcismes pour chasser le démon et les bénédictions liturgiques données par le Souverain Pontife, par les évêques, par les prêtres dans l'exercice de leur ministère, et surtout la bénédiction du saint Sacrement. (3) Les choses sacrées auxquelles est attachée quelque vertu salutaire, comme l'eau bénite, le pain béni, les crucifix, médailles, chapelets, scapulaires, cierges, rameaux, qui ont reçu une bénédiction. (4) Certains exercices pieux, comme l'invocation du saint nom de Jésus, le signe de croix, la prière faite dans une église, surtout si elle est consacrée, la récitation du *Pater*, du *Confiteor*, l'aumône prescrite par l'Eglise, etc..

Les sacramentaux n'opèrent point par eux-mêmes, comme les sacrements, dont l'effet est infaillible quand le sujet n'y met pas obstacle, mais seulement en vertu des prières de l'Eglise et des dispositions de ceux qui en font usage.

3. EFFETS DES SACRAMENTAUX

Leurs effets sont : (1) D'exciter dans le cœur des sentiments de piété par le moyen des grâces prévenantes ; (2) de remettre

les péchés véniels ; (3) de remettre la peine temporelle due au péché ; (4) de mettre en fuite le démon ou de réprimer ses attaques ; (5) de préserver des maux temporels, de soulager ou de guérir dans les maladies, lorsque la divine Providence le juge à propos. ¹

4. BÉNÉDICTION DES RAMEAUX, DE L'EAU BÉNITE, ET EXORCISMES : (1) LES RAMEAUX. (2) LES FONTS BAPTISMAUX ; L'EAU BÉNITE. (3) LES EXORCISMES.

Nous accorderons quelques lignes spéciales aux palmes bénites le dimanche des Rameaux, à l'eau pascale, à l'eau bénite ordinaire et aux exorcismes.

(1) Les rameaux que les fidèles reçoivent du prêtre et conservent dans leurs maisons ont une vertu et une efficacité particulière, à cause des prières dont l'Eglise fait usage en les bénissant. Dans la prière de la bénédiction, nous avons ces paroles : « Seigneur très saint, Dieu tout puissant et éternel, nous vous demandons qu'il vous plaise de bénir et sanctifier ces rameaux... afin que quiconque les recevra, ressente les effets de votre protection dans son âme et dans son corps, et qu'ils deviennent un remède pour notre salut et un signe sacré de votre grâce. » Plus loin : « O Dieu, qui rassemblez ce qui était dispersé et qui conservez ce que vous avez rassemblé ; vous qui avez béni le peuple venu au devant de Jésus avec des rameaux, bénissez aussi ces branches de palmier et d'olivier, que vos fidèles serviteurs vont recevoir en l'honneur de votre nom ; afin qu'en quelque lieu qu'elles

¹ « *Exposit. Elément. de la Doct. Cath.* » par l'abbé Moulin.

soient gardées, ceux qui y habitent reçoivent votre bénédiction, et que votre main protège et délivre de tous maux ceux qui ont été rachetés par votre Fils, Notre Seigneur. »

(2) Donnons aussi un moment d'attention aux paroles de la bénédiction des fonts, le Samedi Saint, dans lesquelles, il est question de la merveilleuse puissance donnée à l'eau par le Tout-Puissant, « Qui, par le secret mélange de sa vertu divine peut rendre cette eau féconde pour la régénération des hommes, afin que ceux qui ont été sanctifiés dans le sein immaculé de ces fonts divins, étant nés de nouveau et devenus de nouvelles créatures, puissent s'en aller comme une progéniture céleste, et que tous soient amenés à cette même enfance par la grâce, leur mère spirituelle. Donc, ô Seigneur, que, par votre ordre, tous les esprits impurs s'en aillent d'ici ; que toute la malice de la ruse diabolique en soit absolument bannie ; qu'aucune puissance de l'ennemi n'ose y prévaloir, qu'il ne rode point autour pour y étendre ses pièges, qu'il ne s'y glisse point par ses secrets artifices, et qu'il ne la corrompe pas par son infection. Que cette sainte et innocente créature soit libre des assauts de l'ennemi, et qu'elle soit purifiée par la destruction de toute malice. Qu'elle soit une source vivante, une eau régénératrice, un fleuve purifiant, afin que tous ceux qui seront lavés dans ce bain salutaire obtiennent, par l'opération du Saint-Esprit, la grâce de la purification parfaite, etc..

Dans la bénédiction de l'eau bénite ordinaire, on demande à Dieu de lui communiquer la puissance de sa bénédiction, pour qu'elle serve à chasser les démons, à dissiper les maladies ; pour que la grâce divine obtienne son effet, et que toutes les maisons ou les lieux qui en seront aspergés, soient purifiés, délivrés du mal, qu'il n'y reste aucun esprit de

pestilence ; pour que soient écartés tous les pièges de l'ennemi invisible, et que soit banni par son aspersion tout ce qui pourrait être nuisible à la paix et à la sûreté des habitants.

Ces citations ont pour but de montrer (1) comment on peut comprendre que les sacramentaux tirent une puissante efficacité des prières de l'Eglise ; et (2) avec quel respect les fidèles doivent les traiter, quel usage ils en doivent faire, surtout de l'eau bénite, ayant soin d'en tenir dans leurs maisons, et de s'en servir avec foi dans les intentions pour lesquelles elle est bénite.

(3) Les exorcismes opèrent presque de la même manière que les sacrements, à cause du pouvoir tout particulier que le Christ a donné à son Eglise sur les démons.

5. DISPOSITIONS NÉCESSAIRES POUR RECEVOIR LES EFFETS DES SACRAMENTAUX

Les dispositions pour recevoir les effets des sacramentaux sont l'esprit de foi et de piété, accompagné d'un repentir sincère de ses péchés. C'est à cette condition qu'on reçoit, par exemple, la rémission des péchés véniels, lorsqu'on fait le signe de la croix, qu'on récite le *Confiteor* ou le *Pater*.

6. CÉRÉMONIES DES SACREMENTS, ET LANCUE USITÉE DANS LEUR ADMINISTRATION

Les unes sont essentielles, c'est-à-dire tellement nécessaires que, si on les omettait, le sacrement ne serait pas valide. Elles ont pour objet la *matière* et la *forme* du sacrement. Les autres, celles qui précèdent et suivent l'administration du sacrement, bien qu'elles ne soient pas essentielles, sont d'une

grande utilité. L'Eglise les a établies pour instruire les fidèles des effets et des obligations des sacrements, pour attirer leur attention, leur inspirer des sentiments de respect et de piété.

La langue dont l'Eglise fait généralement usage dans l'administration des sacrements est la langue latine, de préférence aux langues vulgaires. La raison en est que la langue latine fut la langue dont firent usage, dans l'administration des sacrements, les premiers Pères de l'Eglise d'Occident. De plus, les langues vulgaires sont sujettes à la variation et particulières à chaque pays et à chaque classe de gens. Ces inconvénients sont évités par l'usage d'une langue ancienne, invariable et universelle. Il est vrai que, généralement, les fidèles ne comprennent pas le latin ; mais ils ont entre les mains des traductions très exactes et soigneusement faites, qui leur permettent de suivre le prêtre à la Messe, et de comprendre les prières usitées pour l'administration des sacrements.

7. SENS DES RITES ET DES CÉRÉMONIES

La distinction entre *rites* et *cérémonies*, n'est pas exactement fixée. Par *cérémonie*, des auteurs entendent l'action sainte avec toutes ses circonstances ; et par *rite*, la manière d'accomplir cette action, ou les règles à observer en l'accomplissant ; de sorte que la cérémonie serait l'application actuelle du rite, ou l'observation actuelle des règles concernant l'action sainte. D'autres entendent par *rite* toutes les paroles et toutes les actions qui sont substantielles dans la fonction sainte, et par *cérémonie*, celles qui sont accidentelles. Toutefois, les deux mots sont généralement pris dans le même sens, pour désigner les règles à suivre dans le culte

religieux public. Il serait peut-être plus exact de dire que par *rite* ou *cérémonie*, on entend communément aujourd'hui toute fonction religieuse accomplie selon certaines règles fixées par l'Eglise. Ces règles sont contenues dans les rubriques.

Les rubriques pour l'administration des sacrements se trouvent dans le *Rituel Romain*. Ce livre s'appelle ainsi, parce qu'il donne les fonctions sacrées qu'il contient, selon les rites usités à Rome. Il fut publié sous ce titre par l'autorité du pape Paul V, comme l'indique la Bulle *Apostolicæ Sedi*, reproduite au commencement du Rituel.

Bouix¹ montre que toutes les liturgies usitées dans l'Eglise d'Occident, à part la liturgie Ambrosienne, conservée à Milan, et la liturgie Mozarabique, usitée à Tolède, étaient communément appelées Romaines, avant la correction faite par saint Pie V. On les appelait ainsi, parce qu'elles étaient substantiellement d'accord avec la liturgie suivie à Rome, bien que différant d'elle, et les unes des autres, par des détails de peu d'importance. Il fut permis de conserver celles qui avaient été en usage dans une église quelconque pendant deux cents ans à l'époque de la correction ; on peut donc encore, en un certain sens, les appeler Romaines, comme on le faisait auparavant. Cependant, depuis la correction, on entend d'ordinaire, par liturgie Romaine, celle qui a été corrigée, à moins que le contexte n'indique le contraire. Ce qui montre que plusieurs livres liturgiques, qui diffèrent considérablement du Rituel Romain, et dont on parle aujourd'hui comme lui étant opposés, étaient cependant, avant la correction, compris sous le nom général de *Romains*.

1 « *De Jure Liturgico.* »

Les rubriques qui traitent des sacrements contiennent l'enseignement et les instructions de l'Eglise sur les qualités et les obligations du ministre, les dispositions du sujet, et les cérémonies qu'on doit accomplir dans leur administration.

8. DISTINCTION ENTRE LES RUBRIQUES PRÉCEPTIVES ET DIRECTIVES

On distingue généralement les rubriques *préceptives* et *directives*. Les rubriques *préceptives* obligent sous peine de péché. Les rubriques *directives* n'obligent pas sous peine de péché, mais dirigent simplement dans ce qu'on doit faire, sous forme de conseils et d'instruction. Telle est la distinction communément admise, et conforme au sens des mots.

9. OBLIGATION ET AUTORITÉ DU RITUEL ROMAIN ET DU MISSEL

Il est certain que, sauf de rares exceptions, les rubriques qui regardent l'administration des sacrements sont *préceptives*. Les unes prescrivent ce qui est nécessaire pour la substance et l'intégrité des sacrements. D'autres prescrivent ce que font connaître d'autres sources, comme, par exemple, les décrets des Conciles, l'enseignement des théologiens, et qu'elles donnent comme rigoureusement de précepte. Quelques-unes sont exprimées dans une forme qui ne laisse aucun doute sur l'intention de l'Eglise de les rendre *préceptives*.¹

L'opinion la plus probable est au moins que le Rituel Romain est obligatoire partout dans toute l'Eglise Latine, et

¹ CONCILE DE TRENTE, SESS. VII., CAN. 13. — Voy. aussi O' KANE « *Notes sur les Rubriques*, » Introduction, p. 2, 3, 5.

que le Saint-Siège peut seul autoriser quelques changements ou modifications dans ce qu'il prescrit.

Il faut admettre la même distinction à propos des rubriques du Missel, conformément à la Bulle *Quo Primum* de Pie V, qui se trouve en tête du Missel. D'après cette bulle, il est clair que, à moins d'indications contraires, les rubriques qui règlent la célébration actuelle de la Messe sont seules préceptives, et obligent sous peine de péché, mortel ou véniel, suivant la matière. De fait, le précepte que donne le Pape ne vise que le rite, la manière et les règles à suivre pour chanter et dire la Messe, ainsi que les cérémonies et les prières de la célébration. Puisque le Pape ne parle de rien autre, nous ne devons pas étendre son précepte à d'autres rubriques qu'il passe sous silence, et dont il aurait fait mention, si telle avait été sa volonté.

Les rubriques *directives* qui concernent ce qu'on doit dire ou faire *extra missam* n'obligent pas *per se* sous peine de péché. Elles peuvent le faire pour d'autres causes : (1) Parce qu'elles contiennent plusieurs choses qui obligent sous peine de péché *de jure communi*; comme, par exemple, le jeûne naturel avant de célébrer ; (2) en raison du scandale ou du mépris, ne pas les observer pourrait être même un péché mortel ; généralement il y a péché véniel à les transgresser par paresse, par négligence, etc..

Ni prêtre, ni évêque dans l'Eglise Latine ne peut faire des rubriques de sa propre autorité, en ajoutant ou en retranchant aux rubriques du Missel et du Rituel. Il en faut dire autant de tout synode provincial ou national.

Quand le sens d'une rubrique est douteux ou obscur, comme dans les cas non prévus par la rubrique, trois autorités peuvent servir de guide. Ce sont : (1) Les décrets de la Sacrée

Congrégation des Rites ; (2) la coutume ; (3) l'opinion des rubricistes ou des commentateurs.

Il peut arriver cependant que des circonstances de temps et de lieu, par exemple, dans des pays de mission, à des époques de persécution, rendent très difficile, ou moralement impossible d'observer toutes les rubriques ; et ainsi s'établissent des coutumes en désaccord avec elles. Dans ces cas, l'Ordinaire doit s'adresser à Rome pour obtenir un indult ou une dispense, selon la pratique générale de l'Eglise.

10. AVIS, EN FORME DE CONCLUSION, SUR LES SACREMENTS, EN GÉNÉRAL, TIRÉ DU CATÉCHISME DU CONCILE DE TRENTE

Terminons ce traité sur les sacrements en général par ces mots du Catéchisme du Concile de Trente : « Dans l'exposition de ce sujet, que les pasteurs s'efforcent de réaliser surtout deux choses : d'abord, que les fidèles comprennent bien quel grand honneur, quel respect et quelle vénération méritent ces dons célestes et divins ; puis, comme ils ont été préposés par le Dieu de la clémence infinie au salut de tous, qu'ils fassent de ces dons un usage pieux et religieux ; qu'ils soient embrasés du désir de la perfection chrétienne, au point de croire qu'ils subissent une grande perte s'ils se privent pour un temps de l'usage très salutaire surtout de la Pénitence et de l'Eucharistie. Les pasteurs atteindront facilement ce double but, s'ils inculquent fréquemment aux oreilles des fidèles ce que nous avons dit de la divine excellence et des fruits des sacrements : d'abord, qu'ils ont été institués par Notre Seigneur et Sauveur, de qui ne peut rien venir que de très parfait ; que, dans leur administration se manifeste l'influence la plus efficace du Saint-Esprit, pénétrant jusqu'aux replis les plus

secrêts de notre cœur ; que, de plus, ils sont empreints d'une vertu admirable et certaine de guérison pour les âmes, et que, par eux, nous sont communiquées les inépuisables richesses de la Passion de Notre-Seigneur. Qu'ils montrent enfin que tout l'édifice chrétien repose en vérité sur le fondement très solide de la pierre angulaire ; mais que, s'il n'est soutenu de tous côtés par la prédication de la parole divine, et par l'usage des sacrements, il est bien à craindre que, chancelant sur plusieurs points, il ne vienne à tomber ; car, de même que les sacrements nous introduisent dans la vie, de même cette nourriture qui est pour ainsi dire notre aliment, nous y maintient et nous donne l'accroissement spirituel. ¹

¹ *Cat. du Conc. de Tr.*





Le Baptême

CHAPITRE PREMIER

INSTITUTION, EFFETS ET NÉCESSITÉ

1. Baptême : sens et définition.
2. Sacrement institué par le Christ.
3. Pourquoi il a été institué. Ses effets : (1) Rémission du péché. (2) Rémission du châtement. (3) Communication de la grâce. (4) Impression d'un caractère. (5) Notre incorporation au corps des fidèles.
4. Nécessité du Baptême. Trois sortes de Baptême : (1) D'eau. (2) De sang (3) De désir.
5. Sens dans lequel le Baptême d'eau est nécessaire ; preuves.
6. Baptême des Adultes.
7. Baptême des Enfants.

1. BAPTÊME : SENS ET DÉFINITION

Le Catéchisme de Concile de Trente définit le Baptême : « Le sacrement de la régénération par l'eau dans le Verbe. » Le catéchisme ordinaire le définit : « Un sacrement qui nous purifie du péché originel, nous fait chrétiens, enfants de Dieu et membres de l'Eglise. Le mot « baptême » vient du grec βαπτίζω, *laver, plonger ou immerger*.

Le Baptême est le premier des sacrements de la Nouvelle Loi ; il est aussi le plus nécessaire.

2. SACREMENT INSTITUÉ PAR LE CHRIST

Le Baptême est un sacrement, parce qu'il est un signe sensible, institué par le Christ, pour notre régénération spirituelle. Le signe sensible dans le baptême est l'effusion de l'eau sur la tête de la personne, et l'invocation expresse des trois Personnes de la Très Sainte Trinité.

L'eau est la *matière éloignée* de ce sacrement, et l'effusion de l'eau est la *matière prochaine*. La *forme* est l'invocation de la Sainte Trinité, jointe aux paroles : « Je te baptise, etc..

Le signe extérieur indique la grâce qui purifie l'âme de toutes ses taches, comme l'eau purifie le corps.

Le Baptême a été institué par le Christ. Au moment où il fut baptisé par Jean dans le Jourdain, il donna à l'eau la vertu de produire par le baptême la régénération spirituelle. Pendant les années de sa prédication, il faisait baptiser par ses disciples, ou il baptisait par leur intermédiaire. Après sa résurrection, et avant son ascension, il détermina la *forme* dont on devrait faire usage dans la suite des temps, et il dit à ses Apôtres :

« Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »¹

3. POURQUOI IL A ÉTÉ INSTITUÉ ; SES EFFETS : (1) RÉMISSION DU PÉCHÉ. (2) RÉMISSION DU CHÂTIMENT. (3) COMMUNICATION DE LA GRÂCE. (4) IMPRESSION D'UN CARACTÈRE. (5) NOTRE INCORPORATION AU CORPS DES FIDÈLES.

Le Baptême a été institué pour remettre le péché, pour produire la grâce, et pour sanctifier nos âmes. Voici quels sont ses effets :

(1) Il remet le péché originel, et aussi tous les péchés actuels chez ceux qui en auraient commis, et qui ne reçoivent ce sacrement qu'après avoir atteint l'âge de raison.²

(2) Il remet tout châtiment dû au péché, châtiment temporel et éternel ; de sorte que celui qui recevrait valablement le baptême, dans un âge avancé, et qui mourrait immédiatement après, irait directement au ciel sans passer par le purgatoire.

(3) Il communique la vie de la grâce divine, qui nous fait enfants de Dieu et héritiers du royaume des cieux ;³ et, en même temps, il communique les dons du Saint-Esprit et les vertus infuses, théologiques et morales. En outre de la grâce sanctifiante, le Baptême confère la grâce sacramentelle, qui est un secours tout particulier pour nous aider à mener une vie sainte et chrétienne, comme les enfants adoptifs de Dieu.

¹ S. MAT. xxviii. 19.

² ACT. II. 38 ; xxii. 16.

³ TIT. III. 5, 6. — V. aussi le Concile de Trente, sess. v. can. 5.

(4) Il imprime dans l'âme un caractère qui marque la personne baptisée comme enfant de Dieu, cohéritier du Christ, et la rend incapable d'être baptisée une seconde fois.

(5) Il nous incorpore à la société des fidèles, et nous fait membres de l'Eglise. Il nous soumet à son autorité, nous donne droit aux sacrements et aux faveurs spirituelles de l'Eglise. ¹

4. NÉCESSITÉ DU BAPTÊME. TROIS SORTES DE BAPTÊME : (1) D'EAU. (2) DE SANG. (3) DE DÉSIR

En exposant la nécessité de ce sacrement, il est important de bien nous rappeler qu'il y a un triple baptême : (1) le baptême d'eau (*fluminis*); (2) le baptême de sang, ou le martyre (*sanguinis*); (3) le baptême de désir (*flaminis*).

Le baptême d'eau, lorsqu'il n'est pas possible, peut être suppléé par le baptême de désir. On entend par là une entière conversion à Dieu par la contrition ou par un acte de charité parfaite. Cet acte renferme en lui-même un désir explicite ou implicite de recevoir le baptême d'eau, selon la notion du baptême présente ou non à l'esprit de la personne qui se convertit ainsi à Dieu.

Le baptême de sang est la même chose que le martyre, ou le sacrifice de sa vie pour la foi, ou pour une vertu chrétienne, c'est le cas des Saints Innocents. Chez les adultes, comme chez les enfants, le martyre produit les mêmes effets que le baptême réel.

¹ GAL. III. 27; I COR. VI. 15; ACT. II. 41.

5. SENS DANS LEQUEL LE BAPTÊME D'EAU EST NÉCESSAIRE ; PREUVES

Le baptême d'eau s'appelle le baptême *in re*, — c'est-à-dire, le baptême vrai, réel, avec de l'eau, tel qu'il a été institué par le Christ. Le baptême de désir et de sang s'appelle le baptême *in voto*. Comme ces expressions latines, une fois comprises, rendent en peu de mots ce qui exigerait toute une phrase dans le langage ordinaire, nous les conserverons pour parler de la nécessité du baptême.

Le baptême *in re* ou *in voto* est nécessaire au salut de nécessité de moyen (*necessitate medii*). C'est ce qui ressort manifestement des paroles du Christ : « Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »¹ C'est ce que prouve aussi la décision du Concile de Trente, *De Baptismo* : « *Si quis dixerit Baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, anathema sit.* Si quelqu'un dit que le baptême est chose libre, et non nécessaire au salut, qu'il soit anathème. »²

6. BAPTÊME DES ADULTES

Il y a donc obligation grave pour tous les adultes qui n'ont pas été baptisés, — soit parce qu'ils sont nés dans l'infidélité, soit parce que leurs parents y ont mis de la négligence ou de la mauvaise volonté, — de recevoir ce sacrement dès qu'ils sont suffisamment instruits.

¹ S. J. III. 5.

² SESS. VII. CAN. 5.

Notre-Seigneur a commandé à ses Apôtres de baptiser toutes les nations, et a promis que ceux qui croiraient et seraient baptisés seraient sauvés. ¹ Saint Pierre disait également aux premiers convertis qu'ils devraient se faire baptiser ; ² et tous les autres convertis dont parlent les Actes et les Epîtres se sont soumis à cette prescription. Aussi voyons-nous les premiers Pères insister sur la nécessité du baptême. Tertulien écrivait : « Il est prescrit que nul ne peut arriver au salut sans le baptême, selon la célèbre parole : Si quelqu'un ne renaît de l'eau, » etc.. C'est pendant les controverses avec les Pélagiens que la nécessité du baptême fut spécialement établie et qu'on en exposa surtout les raisons. On invoquait la nécessité du baptême comme l'une des preuves du péché originel ; ou on donnait le péché originel comme une raison de cette nécessité. Saint Thomas raisonne de la manière suivante : « Nul ne peut être sauvé que par le Christ ; or, c'est par le baptême que nous devenons membres du Christ, et que nous sommes entés au Christ ; donc le baptême est nécessaire au salut. » ³

Les dispositions requises chez les adultes pour recevoir ce sacrement avec fruit, sont : (1) La foi en la religion chrétienne ; (2) l'espoir d'obtenir la justification et la vie éternelle ; (3) un commencement d'amour de Dieu, qui fait considérer Dieu comme la source de toute justice ; (4) la résolution d'observer les commandements ; (5) le repentir surnaturel des péchés commis.

¹ S. MAT. XXVIII. 19 ; S. MARC. XVI. 16.

² ACT. II. 38.

³ V. « *Manuel de Théol.* » l. VII. PART. II. Baptême.

7. BAPTÊME DES ENFANTS

Dans les pays chrétiens, il y a pour les parents une obligation grave de faire baptiser leurs enfants aussitôt après leur naissance. Un délai notable, sans motif, serait une faute grave, à cause du danger auquel on exposerait les enfants de mourir sans être baptisés, et d'être pour toujours privés de la vision de Dieu. Le baptême ne devrait jamais être différé plus de dix ou quinze jours ; il est à propos que les enfants soient baptisés le plus tôt possible, et les parents qui sont bons catholiques procurent ce bienfait à leurs enfants dans la semaine qui suit leur naissance.





CHAPITRE II

MATIÈRE, FORME ET MINISTRE DU BAPTÊME

1. Matière éloignée — pour la validité et la licéité du baptême.
2. Matière prochaine; — trois sortes d'ablutions : Par *immersion*, par *aspersion* et par *infusion*.
3. Forme du baptême : paroles essentielles.
4. Le baptême au nom du Christ seul est invalide; on ne doit rien ajouter à la forme autorisée.
5. Le ministre du baptême : (1) du baptême solennel; (2) du baptême privé.
6. Temps du baptême.
7. Lieu du baptême.

I. MATIÈRE ÉLOIGNÉE — POUR LA VALIDITÉ ET LA LICÉITÉ DU BAPTÊME

La matière éloignée de ce sacrement est toute espèce d'eau naturelle, eau douce, eau de rivière, de source, de puits, d'étang, de pluie, etc. — toute eau créée par Dieu. C'est ce que prouvent les paroles de saint Jean : « Si un

homme ne renaît de l'eau, » etc.. L'eau, qu'on peut toujours avoir sous la main, ou trouver à sa disposition, est, de tous les éléments, la matière la plus convenable pour un sacrement qui est nécessaire à tous les hommes. Elle est aussi l'élément le mieux choisi pour signifier l'effet du baptême. Elle lave toutes les taches, et montre donc bien l'efficacité du baptême qui fait disparaître les taches du péché. On dit aussi que, comme l'eau calme et rafraîchit le corps, ainsi le baptême, par sa grâce, calme puissamment et éteint les tentations qui naissent de la concupiscence de notre nature humaine, et rafraîchit l'âme.

Bien que l'eau naturelle, sans aucun mélange, soit, en cas de nécessité, la matière de ce sacrement, dans le baptême solennel selon le rite de l'Eglise, cette eau doit être bénite, comme le prescrit le Rituel, et mêlée d'un peu d'huile sainte et de saint chrême d'après la tradition apostolique, afin d'exprimer plus complètement l'efficacité du sacrement. Ce mélange est requis pour la licéité, non pour la validité du sacrement, dans le cas où il est administré solennellement.

2. MATIÈRE PROCHAINE ; — TROIS SORTES D'ABLUTIONS : PAR *immersion*, PAR *aspersion* ET PAR *infusion*

La matière prochaine du baptême est l'ablution, qui peut avoir lieu de trois manières, par *immersion*, par *aspersion*, et par *infusion* (plonger, arroser ou verser), suivant la pratique des différentes époques, et de telle façon que, au jugement moral des hommes, on puisse dire que la personne baptisée est lavée. Pour cela, l'eau doit couler, et être en quantité suffisante pour exprimer l'idée de purifier ou de laver.

L'usage, dans les premiers temps de l'Eglise, était d'immerger le sujet, se conformant en cela à l'exemple du baptême de Notre-Seigneur et du baptême de l'eunuque par le diacre Philippe. Telle fut la pratique commune, même en Occident, jusque vers la fin du treizième siècle. Cependant, il se présentait souvent des circonstances dans lesquelles il n'était pas possible de conférer le baptême de cette manière. Les personnes mourantes, par exemple, devaient être baptisées dans leur lit. Nous voyons fréquemment aussi que des martyrs baptisaient, dans leur prison même, leurs compagnons ou leurs geôliers. Des auteurs croient aussi que les premiers convertis du jour de la Pentecôte ne purent pas être baptisés par immersion, à cause de leur grand nombre ; les cinq mille personnes furent probablement baptisées par aspersion en un seul jour par saint Pierre. Des difficultés se présentaient aussi pour les pays froids, et au sujet de l'immersion des femmes. C'est pour cela que le baptême par effusion, — c'est-à-dire, en versant de l'eau sur le corps, et particulièrement sur la tête, — remplaça peu à peu l'ancienne coutume. Le Rituel Romain prescrit l'effusion ; et le Concile de Trente a défini que c'était là, dans l'Eglise Romaine, la vraie doctrine touchant le baptême. ¹

Si l'eau ne touchait que les vêtements, ou simplement les cheveux, ce ne serait point suffisant ; il faut qu'elle aille jusqu'à la peau. Il ne suffirait pas non plus d'appliquer la main, ou une étoffe mouillée sur la tête de la personne. Il faut qu'on puisse dire que l'eau coule. Il est très probable que le baptême serait valide, si l'eau était versée sur l'une des principales parties du corps, sur la poitrine, sur les

¹ SESS. VII. CAN. 3. « *Manuel de Théol.* »

épaules, etc. ; et, dans des cas de nécessité, on pourrait baptiser sur les pieds ou les mains, s'il n'est pas possible de verser l'eau sur l'une des principales parties du corps. Quoi qu'il en soit, quand le Baptême est donné en versant l'eau sur une partie du corps autre que la tête, on doit le renouveler sous condition.

Il est plus probable qu'une ou deux gouttes d'eau ne seraient pas suffisante, surtout si l'eau ne coule pas, parce que, alors, il n'y a pas ablution. Dans un cas de nécessité, — bien qu'un cas semblable soit difficile à supposer, — il ne faudrait point négliger ce moyen ; mais l'enfant devrait être baptisé de nouveau sous condition, si possible.

Les trois ablutions ne sont pas requises pour la validité du sacrement. Toutefois, elles sont obligatoires *sub gravi* ; elles sont prescrites par le Rituel Romain pour l'administration solennelle du baptême. On demande si un enfant qui n'est pas complètement né, ou qui n'est pas né du tout, peut-être baptisé ? Oui, pourvu qu'on puisse faire arriver l'eau jusqu'à une partie du corps, la main, le pied, la tête ; mais si l'enfant voit le jour, il devra être baptisé de nouveau sous condition, parce que le Baptême dans le sein de la mère reste douteux. L'enfant n'était pas né ; et la parole *naître de nouveau*, n'est pas vérifiée littéralement par le premier baptême. *An possit valide baptizari puer in utero matris ? resp. affirmative, probabilis, si attingatur aqua aliquo mediante instrumento quia infans in utero matris inclusus, jam est homo viator, at quoniam aliqui dubitant de validitate hujus baptismi, propterea quod talis infans cum non proprie dici possit natus, nequit renasci ideo esset sub conditione repetendus, et a fortiori si aqua non attingat puerum immediate.* (Conf. S. Alph. N. 107).

3. FORME DU BAPTÊME : PAROLES ESSENTIELLES

Voici la forme vraie et essentielle du Baptême : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Cette forme est celle donnée par Notre-Seigneur après sa Résurrection, quand il dit à ses Apôtres : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » De ces mots, les uns sont absolument nécessaires, et d'autres ne sont pas essentiels à la validité. Par exemple, dans la forme latine, le mot *ego* n'est pas essentiel, parce que le sens en est compris dans le verbe *baptizo*. Pour l'essence du sacrement, il est nécessaire (1) de désigner la personne qui doit être baptisée par le pronom *te* ; (2) l'unité de la nature ou de l'essence divine par les mots *au nom*, en parlant au singulier, et non pas au pluriel *aux noms* ; et (3) d'exprimer la Trinité des Personnes par leur nom distinct : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » *Amen* n'est pas dans le Rituel Romain, et il n'est point nécessaire de l'ajouter.

L'Eglise grecque a adopté une autre manière d'exprimer la forme ; elle omet complètement la mention du ministre. La *forme* universellement usitée dans cette église est celle-ci : « Que ce serviteur du Christ soit baptisé, » ou : « Le serviteur de Dieu est baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » D'après l'enseignement du Concile de Florence, cette *forme* est valide, parce que les mots usités expriment suffisamment ce qui est essentiel à la validité du baptême, — c'est-à-dire l'ablution qui a lieu en même temps.

C'est l'opinion la plus probable que la *forme* : « Je te baptise au nom de la Très Sainte Trinité, » ne serait pas

valide; parce que les Personnes de la Sainte Trinité ne sont pas nommées dans cette forme, comme elles doivent l'être d'après l'ordre du Christ.

4. LE BAPTÊME AU NOM DU CHRIST SEUL EST INVALIDE ; ON NE DOIT RIEN AJOUTER A LA FORME AUTORISÉE

Le baptême est invalide s'il est administré seulement au nom du Christ, ou si la forme est autrement altérée avec l'intention de ne pas donner le baptême de l'Eglise. Dans les Actes des Apôtres, nous lisons que beaucoup étaient baptisés au nom du Christ. » ¹ Ces mots ne signifient pas qu'ils étaient baptisés avec l'invocation seulement du Christ; mais dans la foi et par l'autorité du Christ, du baptême qu'il avait institué. Ainsi, le baptême *au nom du Christ* est clairement le baptême du Christ, en opposition au baptême de Jean. Car, selon le raisonnement de saint Thomas, si quelque chose institué par le Christ était omis dans l'administration du sacrement, il serait nul et sans effet. Or, l'invocation des trois Personnes divines a été ordonnée par le Christ; dès lors, le baptême donné sans cette invocation est nul. ²

On ne doit rien ajouter à la *forme*. Le baptême ne serait pas valide, si, à la forme usuelle, on ajoutait : Et au nom de la Sainte Vierge, ou au nom d'un saint; avec l'intention de baptiser au nom de la Sainte Vierge, et de donner à son nom quelque efficacité dans ce sacrement. Si on ne l'ajoutait que par manière de dévotion, la validité du baptême n'en serait pas affectée.

¹ ACT. II. 38; VIII. 12, 16.

² V. « *Manuel de Théol.* »

5. LE MINISTRE DU BAPTÊME :

(1) DU BAPTÊME SOLENNEL ; (2) DU BAPTÊME PRIVÉ

(1) Le baptême peut être administré solennellement par un évêque ou par un prêtre. Saint Thomas dit (Q. 67, Art. II.) : « Bien que l'office de baptiser ait été confié aux Apôtres et à leurs successeurs, les évêques, il fut néanmoins confié à d'autres aussi ; saint Paul dit en effet : « Le Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour prêcher. »¹ En voici la raison : Tandis que la charge d'enseigner, — également confiée aux Apôtres, — dépend du mérite et de la science du ministre, le baptême n'en dépend point. Aussi, entendons-nous dire au Concile de Florence (*Dec. pro Arm.*) : Le ministre de ce sacrement est le prêtre qui, en vertu de son office, possède le pouvoir de baptiser.

Un diacre peut, en certain cas, baptiser solennellement, puisque, à son ordination, on lui dit que son devoir est « de servir à l'autel, de baptiser, et de prêcher. » Toutefois, suivant la discipline actuelle de l'Eglise, un diacre ne doit pas baptiser solennellement sans l'autorisation de l'évêque ou du curé de la paroisse.

Cependant, toute personne peut baptiser *validement*, homme ou femme, catholique ou hérétique, fidèle ou infidèle. Toute personne peut le faire *licitement* en cas de nécessité ; mais, selon l'ordre prescrit par le Rituel, une femme ne baptisera pas, si un homme est présent ; un laïque en présence d'un clerc, à moins que la femme ne connaisse mieux la forme que l'homme. Il y aurait faute grave à

¹ I. COR., I. 17.

préférer une personne laïque à un prêtre ; mais il n'y aurait que faute vénielle à intervertir l'ordre prescrit pour les autres personnes. Sur ce point, il faut agir sans retard, puisque je suppose un cas de nécessité ; pendant qu'on délibérerait l'enfant pourrait mourir. Je crois donc qu'on ne pourrait pas accuser de faute la personne qui donnerait le baptême dans de telles circonstances.

De cette doctrine, il faut conclure qu'on doit apprendre très exactement aux fidèles, surtout aux sages-femmes, la manière d'administrer le sacrement de baptême.

J'ajoute que nul ne peut se baptiser soi-même ; que la même personne doit verser l'eau et prononcer les paroles, puisque la forme « Je te baptise, » ne se vérifierait point, si une personne versait l'eau et une autre prononçait les paroles. On doit prononcer les paroles en même temps qu'on verse l'eau.

6. TEMPS DU BAPTÊME

Le temps de baptiser, s'il s'agit des enfants, doit être *quam primum*, aussitôt que possible. Il ne faut donc, pas sans une grave raison, différer le baptême d'un enfant au-delà de dix ou onze jours ; même ne pas attendre si longtemps, en cas de nécessité, c'est-à-dire, si l'enfant était en danger de mort.

Quant aux adultes, sauf le danger de mort, on doit les baptiser dès qu'ils sont convenablement préparés, afin qu'ils puissent recevoir dignement ce sacrement. Il est parfaitement permis de différer ce sacrement, soit pour laisser à une personne le temps de mieux s'instruire, soit même pour lui éviter une perte considérable de biens ou d'avantages temporels. Ce délai est laissé à l'appréciation des personnes

prudentes. J'ai dit *sauf le danger de mort*; parce que, dans ce cas, il faudrait donner le baptême sans retard.

7. LIEU DU BAPTÊME

Le lieu du baptême peut être quel endroit que ce soit, en cas de nécessité. Ce cas excepté, on ne doit l'administrer qu'à l'Eglise. Toutefois, un prêtre peut baptiser dans une maison privée : (1) les enfants des rois ou des grands princes; (2) ceux qu'on ne peut pas baptiser en public sans causer un tort sérieux à la réputation de la mère; (3) ceux dont une erreur aurait rendu le premier baptême invalide, et qui devraient être baptisés de nouveau, ou, pour mieux dire, qui devraient recevoir le sacrement qu'ils n'ont point reçu lorsqu'ils se sont présentés pour le recevoir.





CHAPITRE III

LE SUJET DU BAPTÊME

1. Ce qu'on entend par le sujet du baptême. Énumération de ceux qui peuvent être baptisés.
2. Pourquoi les enfants des non catholiques peuvent être baptisés sans le consentement des parents: (1) Les adultes. (2) Les enfants. (3) Le cas des parents hérétiques.
3. La réitération du baptême *sub conditione*: (1) Ceux qui ont été baptisés par des personnes laïques catholiques. (2) Ceux qui l'ont été par des hérétiques et des non catholiques. (3) Les enfants trouvés.
4. Comment considèrent le baptême diverses sectes de chrétiens.

I. CE QU'ON ENTEND PAR LE SUJET DU BAPTÊME ENUMÉRATION DE CEUX QUI PEUVENT ÊTRE BAPTISÉS

Par sujets du baptême, j'entends ceux qui sont capables de le recevoir. C'est un sacrement qui est nécessaire pour tous ; par conséquent, on peut dire que quiconque n'a pas déjà été baptisé est le sujet de ce sacrement. Même ceux qui, par la

puissance divine, sont affranchis du péché originel, sont sujets de ce sacrement. La raison en est, que notre divin Sauveur l'a institué, non seulement pour la rémission du péché originel, mais aussi pour qu'il nous fasse membres de l'Eglise, et nous rende capables de recevoir les autres sacrements. D'où :

(1) Sont capables de recevoir le baptême, les enfants, et ceux qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Le second Concile de Milah (anno 416) frappa d'anathème ceux qui niaient qu'on dût baptiser les enfants. Cette condamnation fut renouvelée par les Conciles de Latran (le quatrième), de Vienne, de Florence et de Trente. ¹

(2) Ceux qui ont déjà été justifiés par le baptême de désir.

(3) Ceux qui ont mérité la couronne du martyr, comme on le voit par l'exemple de Romain dans la vie de saint Laurent.

(4) Ceux qui sont nés sans le péché originel, comme saint Jean-Baptiste, qui fut sanctifié dans le sein de sa mère. L'opinion commune des docteurs est que la Sainte Vierge fut baptisée. (Benoit XIV., De Canoniz., 1-4 p. 2, c. 21, n. 14).

Le Christ n'avait nullement besoin d'être baptisé, puisqu'il est le Chef de l'Eglise, et n'avait pas besoin de lui être incorporée.

Dans le cas où l'on doute si un enfant est vivant ou mort, on doit le baptiser sous condition. « *Hinc recte censent generatim Theologi omnes fœtus abortivos semper esse baptizandos sub conditione : si vivant ; maxime cum hodie vigeat opinio communiter a peritis recepta fœtum, ab initio conceptionis anima informari. Hoc autem non est ita intelligendum ut etiam tunc*

dari possit Baptismus cum ne prima quidem delineamenta vitæ humanæ apparent. » (Sabbetti. N° 661).

2. POURQUOI LES ENFANTS DES NON CATHOLIQUES PEUVENT ÊTRE BAPTISÉS SANS LE CONSENTEMENT DES PARENTS : (1) LES ADULTES. (2) LES ENFANTS. (3) LE CAS DES PARENTS HÉRÉTIQUES.

On demande si les enfants des non catholiques doivent être baptisés, si les parents n'y consentent pas. (i) Pour répondre, il faut mettre une distinction entre les personnes qui sont arrivées à l'âge de raison et les petits enfants. Les premiers, s'ils désirent le Baptême et consentent à le recevoir, doivent le recevoir, et il est absolument permis de le leur conférer. La raison en est que chacun est *sui juris*, pour tout ce qui est nécessaire au salut, et nul n'a le droit de refuser ce sacrement à ceux qui sont dans un cas semblable.

(2) Quant à ceux qui n'ont pas encore l'usage de la raison, on peut légitimement les baptiser (i) quand ils sont en danger de mort, (ii) s'ils sont séparés de leurs parents pour de bonnes raisons, ou s'ils ne sont exposés à aucun danger de perversion. Autrement, il ne serait pas permis de baptiser des infidèles sans le consentement de leurs parents ; parce que, si, après le baptême, ils restent sous la dépendance des parents, il y aurait risque d'abus et de profanation soit pour le sacrement, soit pour la religion ; et si on les enlève aux soins des parents, il y a violation de la loi naturelle.

(3) La même décision s'applique aux enfants des parents non catholiques ou hérétiques de ces pays. Lors même que les parents hérétiques, en raison de leur baptême, soient

sujets de l'Eglise, et lors même qu'on peut dire que l'Eglise a droit de leur prendre leurs enfants baptisés et de les élever dans la foi catholique, il n'est pas possible d'agir ainsi de nos jours. Les lois civiles reconnaissent partout la liberté du culte ; et, légalement, on ne peut pas soustraire les enfants à l'autorité de leurs parents. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas baptiser les enfants des hérétiques sans le consentement des parents, et sans avoir une certaine sécurité qu'ils seront élevés dans la foi catholique. Les nourrices ou autres personnes, qui baptiseraient des enfants à l'insu et sans l'assentiment des parents, seraient à blâmer, parce qu'elles exposeraient ainsi le sacrement au danger de profanation. Tout cela, bien entendu, hors le cas du danger de mort, où elles doivent toujours donner le baptême.

Conséquemment, si des parents non catholiques offraient leurs enfants pour les faire baptiser, avec la volonté et l'intention de les élever dans la foi catholique, on devrait certainement les baptiser. Mais s'ils les apportaient pour des raisons de convenance, ou en vue d'avantages temporels, le prêtre devrait voir s'il y a espoir que la foi des enfants sera protégée dans la suite ; il serait tenu de ne pas leur conférer le sacrement, s'il y avait danger évident de perversion. Le baptême est nécessaire au salut ; les dangers pour la vie des enfants sont si nombreux ; et, comme les enfants ont un droit naturel au baptême, il s'en suit que, dans des cas de doute, ils doivent toujours bénéficier du doute. Dans des cas de maladie, il n'est point nécessaire de différer jusqu'à la dernière extrémité.

3. LA RÉITÉRATION DU BAPTÊME *sub conditione* : (1) CEUX QUI ONT ÉTÉ BAPTISÉS PAR DES PERSONNES LAIQUES CATHOLIQUES. (2) CEUX QUI L'ONT ÉTÉ PAR DES HÉRÉTIQUES ET DES NON CATHOLIQUES. (3) LES ENFANTS TROUVÉS.

La question du renouvellement du baptême demande aussi une attention spéciale. Sur tout ce qui regarde ce point, il faut nous rappeler que c'est un article de foi, que le baptême une fois validement reçu ne peut pas être réitéré. Le renouveler, dans ce cas, serait un sacrilège ; un acte pareil constituerait, soit pour le baptisé, soit pour le baptisant, une irrégularité qui les rendrait inaptés à recevoir les saints Ordres, ou à remplir les fonctions des Ordres déjà reçus.

D'autre part, il est établi qu'on doit réitérer le baptême sous condition : (*Si tu n'es pas baptisé...*), chaque fois qu'il existe un doute fondé sur la validité du premier baptême ; et cela, parce que le baptême est absolument nécessaire au salut, et que sa réception valide est nécessaire pour recevoir les autres sacrements. Sous cette conclusion, se présentent trois espèces de cas : (1) Ceux qui ont reçu le baptême des mains de médecins, nourrices et personnes laïques en général ; (2) ceux qui l'ont reçu des mains d'hérétiques et de non catholiques ; (3) les enfants abandonnés et qu'on désigne par le mot d'enfants trouvés.

Pour les premiers, il n'est pas nécessaire de les baptiser de nouveau, à moins que l'on n'ait une raison probable de douter de la validité, ou de supposer une erreur substantielle. Pour ce qui concerne les baptisés par des hérétiques et des non catholiques ; nous devons remarquer d'abord qu'il est de foi que le baptême des hérétiques est valide, et que, dès lors,

quand il a été convenablement administré, on ne doit pas le réitérer. Toutefois, comme il se commet parmi les non catholiques, de nombreuses erreurs dans l'administration du baptême, au sujet de la *matière*, de la *forme*, ou de l'intention, il a été décidé, et c'est la pratique depuis 1773, que tout converti d'une secte protestante doit être rebaptisé *sous* condition, à moins qu'il ne soit absolument certain que le premier baptême a été reçu validement. Cette certitude, naturellement, peut à peine se rencontrer, si ce n'est dans le cas d'anciens ministres protestants, devenus plus tard prêtres catholiques. Ils peuvent savoir certainement si, comme ministres anglicans, ils ont baptisé convenablement ou non ; et, lorsque ceux qu'ils ont autrefois baptisés se présentent pour se faire recevoir dans l'Eglise, ils n'ont pas besoin de les baptiser conditionnellement, quand ils savent qu'ils ont validement administré le sacrement dans la première occasion.

Voici quel est l'enseignement commun au sujet des enfants trouvés : S'ils ne sont pas munis d'un certificat attestant qu'ils ont été baptisés, on doit leur conférer le sacrement, à moins qu'on ne puisse avoir sur ce point un autre témoignage. S'ils sont munis de ce certificat, il y a controverse : l'opinion la plus commune et la plus probable veut que, même dans ce cas, ils soient baptisés conditionnellement, si le témoignage n'est pas de nature à enlever toute espèce de doute.

4. COMMENT CONSIDÈRENT LE BAPTÊME DIVERSES SECTES DE CHRÉTIENS

Il n'est pas sans utilité de savoir comment les différentes sectes envisagent le baptême, et comment elles l'administrent. On peut les classer comme il suit :

Hérétiques Orientaux; Vieux Catholiques et Ritualistes. — D'ordinaire, ils baptisent valablement et avec soin ; il y a donc lieu de présumer en faveur de la validité de leur baptême.

Sociniens et Quakers. — Actuellement, ils ne baptisent pas du tout.

Congrégationalistes; Unitaires et Universalistes. — Ceux-ci considèrent le baptême comme chose libre, et non d'obligation. Il y a donc présomption contre la validité.

Baptistes. — Ils ne baptisent qu'à l'âge adulte ; et plusieurs auteurs ont des doutes sur leur baptême, à cause de la séparation de la *matière* et de la *forme*. Il semble que la forme est dite avant que commence l'immersion.

Méthodistes et Presbytériens. — Ils ont l'habitude de baptiser par aspersion ; dès lors, leur baptême est douteux, puisqu'il n'est pas certain que l'eau touche la peau ; ou, si elle la touche, ce n'est pas de telle façon que l'eau coule, et signifie qu'elle ne lave en aucun sens.

Episcopaliens (ou église Basse Anglicane). — Si ce n'est tous, au moins la plupart d'entre eux, de nos jours, pensent que le baptême n'a aucune efficacité ; ils le regardent comme un simple rite. Il y a, par conséquent, de bonnes raisons de supposer qu'ils apportent peu de soin et d'attention dans son administration.





CHAPITRE IV

LES PARRAINS ET LES CÉRÉMONIES DU BAPTÊME

1. Les Parrains et Marraines, nécessaires pour le Baptême solennel, non pour le Baptême privé.
2. Conditions requises pour être parrain et marraine.
3. Effets qui en résultent.
4. Ceux qu'on ne peut admettre.
5. Cérémonies du Baptême et leur obligation : (1) Le nom. (2) Cérémonies omises qu'on doit suppléer.
6. La pratique en Angleterre relativement au baptême conditionnel des convertis.
7. Quand la formule usitée pour les enfants peut être employée pour le Baptême des adultes.
8. Promesses du Baptême.

I. LES PARRAINS ET MARRAINES, NÉCESSAIRES POUR LE BAPTÊME SOLENNEL, NON POUR LE BAPTÊME PRIVÉ

Le baptême solennel conféré à l'église exige des répondants, c'est-à-dire un parrain et une marraine. On ne les exige pas pour le baptême privé, parce que, si l'enfant venait à mourir, il n'aurait pas besoin d'eux ; et s'il vit, on les désigne ordinairement lorsqu'on supplée les cérémonies. D'après une déclaration de la Sacrée Congrégation des Rites, 23 septembre 1820, il est plus conforme aux rubriques de ne pas admettre de parrain et de marraine au baptême privé. Néanmoins, si on en admet, ils contractent l'affinité spirituelle. (S. Cong. Conc. 5 mars 1678).

Un seul répondant, un parrain ou une marraine, suffit ; on peut en admettre deux, un parrain et une marraine, mais pas plus. Un prêtre pécherait en admettant plus de deux répondants, et il ne peut pas admettre deux hommes ou deux femmes, mais seulement un homme et une femme. Dans le cas où il n'y en a qu'un pour tenir un enfant, on peut recevoir un homme ou une femme. On regarde comme une faute grave de baptiser solennellement sans au moins un répondant, et avec plus de deux ; ou, d'après saint Alphonse, d'admettre deux personnes d'un sexe différent de celui du baptisé, ou encore d'accepter un parrain qui n'aurait pas été désigné.

2. CONDITIONS REQUISES POUR ÊTRE PARRAIN ET MARRAINE

Pour être parrain ou marraine, il faut : (1) Que les répondants soient baptisés, et aient l'usage de la raison ; (2) qu'ils touchent l'enfant pendant qu'on le baptise, ou bien

qu'ils le reçoivent *immédiatement* avant ou après le baptême; (3) Qu'ils assistent au baptême avec l'intention, au moins virtuelle, d'agir comme parrain et marraine; (4) que le sacrement soit valablement conféré : cette dernière raison fait que ceux qui n'assistent un enfant que quand on supplée les cérémonies, ne contractent pas l'affinité spirituelle.

3. EFFETS QUI EN RÉSULTENT

Tenir un enfant sur les fonts entraîne les conséquences suivantes : (1) l'affinité spirituelle, qui crée un empêchement de mariage entre le parrain ou la marraine et la personne baptisée ou l'un de ses parents. La même affinité a lieu entre la personne qui baptise et celle qui est baptisée.

(2) L'obligation grave d'instruire leur filleul de la foi chrétienne dans le cas où les parents manqueraient à ce devoir. Cette obligation cesse quand les parents naturels veillent à l'éducation de leurs enfants, et qu'il n'y a aucune raison pour le parrain et la marraine de s'en occuper.

4. CEUX QU'ON NE PEUT ADMETTRE

Il est des personnes qui ne peuvent être parrain ou marraine et qu'on doit exclure de cette charge.

(1) Les parents ne peuvent tenir sur les fonts leurs propres enfants : et cela, soit à cause de l'affinité spirituelle qui en résulterait, soit parce que les parrains et marraines ne sont nécessaires que pour le cas où les parents manqueraient à leur devoir. Je dois ajouter ici que, à cause de l'affinité, les parents ne doivent pas baptiser eux-mêmes leurs enfants, si ce n'est dans un cas de nécessité, et lorsqu'il n'y aurait aucune autre personne pour le faire.

(2) On ne peut pas admettre comme parrains ou marraines, les infidèles, les hérétiques, les non catholiques, les personnes publiquement excommuniées, les criminels notoires et ceux qui ne jouissent pas d'une bonne réputation.

(3) Les lois de l'Eglise défendent aux religieux des deux sexes de tenir un enfant sur les fonts.

(4) Les catholiques ne peuvent point répondre pour un enfant aux baptêmes des protestants et des hérétiques : ce serait communiquer avec des hérétiques dans une cérémonie religieuse.

5. CÉRÉMONIES DU BAPTÊME ET LEUR OBLIGATION :

(1) LE NOM. (2) CÉRÉMONIES OMISES QU'ON DOIT SUPPLÉER

Les unes sont *antécédentes*, les autres *concomitantes*, et d'autres enfin *subséquentes*. Il y aurait faute de la part du ministre à omettre, sans nécessité, toutes les cérémonies qui précèdent, accompagnent ou suivent le baptême, ou une partie de ces cérémonies, ou une cérémonie notable, comme l'emploi de l'eau consacrée, la salive, le sel, les insufflations, la profession de foi, les onctions avec l'huile des catéchumènes ou avec le saint chrême. Il est défendu *sub gravi* de se servir sans nécessité des huiles de l'année précédente.

(1) A propos du nom à imposer au baptême, le Rituel Romain dit que le prêtre doit prendre garde qu'on ne donne pas des noms vains ou ridicules, de dieux païens ou d'hommes impies, mais qu'on donne, autant que possible, le nom d'un saint. Il n'y a pas là obligation grave, puisqu'il ne s'agit pas d'une rubrique préceptive, mais d'une affaire de conseil.

(2) On doit suppléer solennellement à l'église les cérémonies qui ont été omises au baptême privé des enfants en danger de mort. Ces enfants doivent être portés plus tard à l'église pour l'accomplissement de ces cérémonies. S'il s'agit d'hérétiques adultes qui se sont convertis à la foi, ou ils avaient été validement baptisés, ou, en raison d'un doute, il faut les baptiser conditionnellement ; et, dans ce dernier cas, on doit suppléer les cérémonies, à moins que « pour des motifs sérieux, l'ordinaire n'en ordonne autrement. » Ces mots du Rituel Romain nous autorisent à conclure que, dans des cas particuliers et pour de bonnes raisons, l'évêque peut ordonner de ne pas suppléer les cérémonies.

6. LA PRATIQUE EN ANGLETERRE RELATIVEMENT AU BAPTÊME CONDITIONNEL DES CONVERTIS

En Angleterre, il n'est point nécessaire de suppléer les cérémonies pour les convertis qu'on doit baptiser sous condition. Il suffit de les baptiser avec de *l'eau bénite* ordinaire (*aqua lustralis*), comme l'a déclaré le premier Synode de Westminster XVI, où se trouve le décret suivant : « Comme sont devenues encore plus urgentes les raisons qui déterminèrent les Vicaires Apostoliques à ordonner, au commencement de ce siècle, que toutes les personnes nées après 1773, et baptisés parmi les protestants, devraient être baptisées sous condition, au moment de leur retour à la foi, nous réitérons d'une manière absolue la règle qui exige que tous les convertis du protestantisme soient baptisés sous condition, à moins qu'il ne soit de la plus entière évidence que, dans leur baptême, toutes choses ont été dûment accomplies dans l'application de la *matière* et de la *forme*.

« On ne doit pas administrer publiquement le baptême conditionnel, mais seulement d'une manière privée, avec l'eau sainte et sans les cérémonies. La confession sacramentelle, dans les cas de ce genre, est toujours requise. »¹

7. QUAND LA FORMULE USITÉE POUR LES ENFANTS PEUT ÊTRE EMPLOYÉE POUR LE BAPTÊME DES ADULTES

On ne peut pas, sans une autorisation spéciale du Saint-Siège, employer pour le baptême des adultes la forme usitée pour le baptême des enfants. Un indult dans ce sens est accordé à certains diocèses et aux évêques qui le demandent, et ils délèguent aux prêtres la faculté d'en user toutes les fois que c'est nécessaire. C'est ce qui a lieu pour les diocèses d'Angleterre et d'Ecosse. Sans cet indult particulier, on doit employer la forme prescrite par le Rituel pour le baptême des adultes.

8. PROMESSES DU BAPTÊME

Par les promesses faites au baptême, nous contractons certaines obligations. Le don que Dieu nous fait de la vie naturelle nous oblige à remplir envers lui tous les devoirs religieux que dicte la raison, comme l'adoration, la reconnaissance, l'amour, l'obéissance. Il en est de même du don de la vie surnaturelle. Par le baptême, qui nous confère ce don, un véritable contrat s'établit entre Dieu et nous. En nous adoptant pour ses enfants, Dieu s'engage à nous donner la vie éternelle et toutes les grâces nécessaires pour y arriver.

¹ « *The Synods in English* » p. 135.

Il est juste que de notre côté nous nous engageons à faire tout ce que Dieu demande de nous pour nous sauver.

Or, ce que Dieu demande de nous, c'est : (1) de renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres ; (2) de vivre selon les maximes et les exemples de Jésus-Christ.

Satan est le père du mensonge, l'ennemi implacable de tout bien. Les *pompes* de Satan, c'est l'apparence de vérité ou de bonheur qui brille dans les fausses maximes, les misérables vanités et les dangereux plaisirs du monde, et dont il se sert comme puissant moyen de séduction. Les *œuvres* de Satan, c'est l'orgueil, la luxure, le péché sous toutes ses formes.

Renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, c'est renoncer au mal et à tout ce qui peut porter au mal.

Jésus-Christ est la *vraie lumière*, le *saint* et le *juste* par excellence. Ceux-là seront sauvés que Dieu trouvera conformes à l'image de son Fils. Nous devons donc nous pénétrer de ses maximes, dont les principales sont les béatitudes *évangéliques*, et nous appliquer à imiter ses exemples.

Les enfants qui n'ont pas l'âge de raison, contractent les engagements du baptême par l'entremise de leur parrain ou de leur marraine, et, à leur défaut, par celle de l'Eglise. Il est très utile qu'ils les renouvellent de temps en temps pendant la vie, particulièrement à l'époque de la première communion, au jour anniversaire de leur baptême, à la fin d'une mission ou d'une retraite.

Les esclaves de l'esprit de ténèbres s'indignent de nos jours, au nom de la raison et de la liberté, que l'Eglise, en conférant le baptême aux enfants, les engage sans leur aveu, sous peine d'apostasie, à observer la loi évangélique.

Nous répondons : Par le fait de leur naissance qu'ils ont reçue sans l'avoir demandée, les enfants sont liés par de

nombreuses obligations qu'ils auront à remplir plus tard envers des parents et une patrie qu'il ne leur a pas été donné de choisir. Seraient-ils bien venus à se plaindre d'avoir reçu au berceau un nom honorable, une grande fortune, la qualité de citoyens d'une patrie illustre, à cause des charges qui résultent de ces avantages? Pourquoi n'en serait-il pas de même de la naissance spirituelle qui les fait enfants de Dieu et héritiers du ciel? L'obligation de vivre chrétiennement, c'est-à-dire plus qu'honnêtement, est à notre avantage; elle est pour notre bonheur ici-bas, aussi bien que pour notre bonheur éternel de la vie future.





Le Sacrement de Confirmation

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET INSTITUTION

1. Définition et sens.
2. Matière de ce Sacrement.
3. Forme.
4. Quand ce Sacrement a été institué.
5. Ministre de la Confirmation.

I. DÉFINITION ET SENS

La Confirmation est un sacrement qui nous donne le Saint-Esprit pour faire de nous de parfaits chrétiens, de vrais et généreux soldats de Jésus-Christ.

Le mot « confirmation » signifie *affermissement, perfectionnement* ou achèvement. C'est que, en effet, ce sacrement fortifie et perfectionne la vie de la grâce. Il est la perfection et le complément du Baptême

La Confirmation est un vrai et réel sacrement, parce qu'elle est un signe sensible institué par le Christ pour communiquer la grâce à notre âme. Le signe sensible, dans la Confirmation, est l'imposition des mains de l'évêque, l'onction qu'il fait sur le front en signe de croix avec le saint chrême, et les paroles qu'il prononce en même temps.

2. MATIÈRE DE CE SACREMENT

La *matière* de ce sacrement est l'onction avec le saint chrême faite par l'imposition des mains de l'évêque. C'est la *matière prochaine* ; la matière éloignée est le saint chrême et la main de l'évêque.

Le saint chrême est un mélange d'huile d'olive et de baume consacré par l'évêque avec grande solennité le jeudi saint. On s'en sert également pour le baptême solennel, pour la consécration des évêques, et pour plusieurs autres consécrations solennelles.

L'huile d'olive est certainement nécessaire pour la validité du sacrement. Il faut aussi qu'elle ait été bénite. Mais il n'est pas certain que le mélange avec le baume et la bénédiction *épiscopale* soient requis. (Cf. S. Thom., 3 q. 1 72, art. 11; S. Alph., n. 162 et s.)

L'onction doit se faire avec le pouce de la main droite de l'évêque, et en forme de croix, sur le front. Il y aurait péché à confirmer avec le pouce gauche, ou un autre doigt ; mais le sacrement ne serait pas invalide.

3. FORME

Les paroles suivantes constituent la *forme* de la confirmation : « Je te marque du signe de la croix, et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Voici le sens de cette formule : Ces mots : *Je te marque du signe de la croix*, signifient que, comme des soldats portent les insignes extérieurs de leur roi, ainsi ce sacrement nous marque et nous désigne extérieurement par la croix, et intérieurement par le caractère invisible de soldats de Jésus-Christ. Ceux-ci : *Je te confirme par le chrême du salut*, expriment que, pareils à des athlètes, l'onction du saint chrême nous communique extérieurement et intérieurement la grâce et la force du Saint-Esprit. Les derniers mots : *Au nom du Père*, etc., expriment la cause principale de la grâce et de la force spirituelle, qui est la Très Sainte Trinité, et qui est le principal mystère de notre foi proposé à notre croyance dans le sacrement du Baptême, et maintenant dans la Confirmation, croyance qui doit être ferme en nous et que nous devons professer ouvertement.

Les paroles essentielles de la forme sont : (1) Le verbe *confirmer* ou un synonyme ; (2) l'invocation de la Sainte Trinité comme au Baptême ; (3) *toi*, afin de désigner la personne qui reçoit la Confirmation ; (4) et aussi *je te marque du signe de la croix, par le chrême du salut*. (S. Alph. n. 168).

Il est démontré que c'est le Christ qui a institué la Confirmation, puisqu'elle a été administrée dans l'Eglise comme un sacrement depuis le temps des Apôtres.

Les Samaritains « avaient reçu la parole de Dieu..... mais ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus...

Alors Pierre et Jean leur imposèrent les mains, et ils reçurent le Saint-Esprit... Le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains des Apôtres. » (Act. VIII. 14, 16, 18).

Il est incontestable, d'après les témoignages historiques, que ce que faisaient les Apôtres, les évêques l'ont fait, dans tous les temps jusqu'à nos jours, et dans le même but, — *pour donner le Saint-Esprit.*

4. QUAND CE SACREMENT A ÉTÉ INSTITUÉ

L'opinion la plus commune est que ce sacrement fut institué le jeudi saint, après l'institution de la Sainte Eucharistie, quand le Christ promit d'envoyer le Saint-Esprit, et enseigna probablement à ses Apôtres la manière de faire le saint chrême. Une autre opinion veut que le Christ ait institué ce sacrement après sa Résurrection, et avant son Ascension. Bien que les Evangélistes n'en fassent aucune mention formelle, leur silence n'est pas une preuve contre cette institution divine, puisqu'ils ne donnent pas le récit complet de toutes les paroles et actions du Sauveur, (S. J. XXI. 25.)¹ Le Docteur Lingard s'exprime ainsi : « Que l'on considère le texte indiqué ci-dessus, la nature et l'objet de la cérémonie, les effets surnaturels qu'elle produit, et on sera forcé de conclure que les Apôtres l'ont adoptée sur l'injonction formelle de leur divin Maître, ou sur l'inspiration du Saint-Esprit qu'il avait envoyé « pour leur enseigner toutes choses, et les faire ressouvenir de tout ce qu'il leur avait dit. » (S. J. XIV. 26).

¹ Voy. *Catéchisme de Lingard.*

5. MINISTRE DE LA CONFIRMATION

Le ministre ordinaire de ce sacrement est l'évêque. ¹ Telle a été la pratique constante de l'Eglise, fondée sur l'exemple des Apôtres. Les Samaritains avaient été convertis et baptisés par le diacre Philippe ; mais, pour les confirmer, Pierre et Jean leur furent envoyés de Jérusalem à Samarie. Un simple prêtre, par délégation spéciale du Souverain Pontife, peut conférer ce sacrement comme ministre extraordinaire. Mais dans ce cas, il doit se servir du saint chrême consacré par un évêque. Qu'il puisse être délégué pour consacrer le saint chrême, c'est une question controversée. ² Les prêtres, dans les missions étrangères, où il n'y a pas encore d'évêques, dans les pays dont l'accès est difficile pour un évêque, sont ordinairement délégués pour administrer ce sacrement. Benoit XIV accorda cette faculté aux prêtres missionnaires chez les Coptes en 1745, et il nous dit que saint Grégoire-le-Grand et d'autres pontifes ont aussi exercé ce pouvoir. On rapporte qu'Eugène IV accorda à un missionnaire Franciscain le pouvoir, non seulement de confirmer, mais aussi de bénir le saint chrême. (S. Alph., Th. Mor., l. vi., p. 2. N. 170).

² Définit. par le CONC. DE TR. SESS. VII. c. 3.

¹ S. Alph. N. 163 et 170.





CHAPITRE II

LE SUJET DE LA CONFIRMATION

1. Le sujet de la confirmation.
2. Obligation de recevoir ce sacrement.
3. Dispositions requises: (1) La science; (2) l'état de grâce.
4. Effets de la confirmation.
5. Administration de ce sacrement; cérémonie.

I. LE SUJET DE LA CONFIRMATION

Par le sujet de ce sacrement, j'entends celui qui peut le recevoir. Quiconque a été baptisé et non encore confirmé est sujet de ce sacrement. Bien que toute personne baptisée, même privée de l'usage de la raison, puisse valablement recevoir la confirmation, la pratique de l'Eglise telle qu'elle existe

généralement est qu'on ne confirme pas les enfants avant qu'ils aient atteint l'âge de raison. Nul n'est confirmé aujourd'hui avant l'âge de sept ans, à moins d'une raison spéciale, comme le danger de mort.

2. OBLIGATION DE RECEVOIR CE SACREMENT

Quant à l'obligation de recevoir ce sacrement, l'enseignement de l'Église nous apprend qu'il n'est pas nécessaire *de nécessité de moyen* comme le baptême ; mais il est nécessaire de nécessité de précepte. Ce qui veut dire que négliger de recevoir ce sacrement ne serait pas s'exclure du ciel ; mais négliger de le recevoir quand on le peut facilement serait une faute plus ou moins grave, selon la gravité du danger auquel la foi peut être exposée. Ce serait se priver des secours précieux et des grandes grâces que notre Sauveur nous offre dans ce sacrement pour nous mettre à même de vaincre les ennemis du salut. Cette obligation semblerait plus urgente de nos jours que la religion et la foi sont exposées à de si grands et si nombreux dangers, surtout dans les pays protestants. De sorte que, par accident, il peut y avoir obligation sous peine de péché grave de recevoir la confirmation, bien qu'il ne soit pas certain que *de se* il y ait obligation grave. (S. Alph. 181).

Qu'il me soit permis, sur ce sujet, de citer encore le catéchisme du Docteur Lingard : « La confirmation complète ce que le baptême a commencé. Au baptême, nous nous enrôlons sous la bannière du Christ ; à la confirmation, nous recevons la force pour soutenir avec courage les combats de notre chef. C'est pour cela que dans les premiers temps de notre sainte foi, lorsque le nouveau chrétien était exposé à

tout instant à se voir traîner devant le tribunal du persécuteur, on le conduisait directement des fonts du baptême à l'évêque pour recevoir la confirmation. Plus tard, quand, par suite de la conversion de plusieurs nations, le baptême des enfants devint beaucoup plus fréquent que celui des adultes, la même discipline fut, avec quelques modifications, conservée dans un certain nombre de pays. Ainsi, chez nous, en Angleterre, jusqu'à la Réforme, les parents étaient tenus, sous peine de s'exposer aux censures ecclésiastiques, de présenter leur enfant à la confirmation, la première fois que l'évêque venait à moins de sept milles de leur habitation. »

« Une règle décidait aussi, dans l'Eglise catholique d'Angleterre, qu'aucune personne non confirmée ne devait être admise au sacrement du Corps et du Sang de Jésus-Christ, si ce n'est au lit de mort, et si elle ne pouvait par de bonnes raisons se justifier de n'avoir pas encore été confirmée. »

3. DISPOSITIONS REQUISES : (1) LA SCIENCE ; (2) L'ÉTAT DE GRACE

Il faut : (1) Être instruit des vérités de la religion, et en particulier de ce qui concerne ce sacrement afin d'avoir une foi éclairée et de savoir ce qu'on fait. Ainsi, ceux qui se préparent à la confirmation doivent connaître les principaux articles de la doctrine chrétienne surtout les quatre grandes vérités et tout ce qui a rapport au sacrement de pénitence, qu'on reçoit ordinairement avant la confirmation.

(2) On doit être en état de grâce, la confirmation étant un sacrement *des vivants*. Il y aurait sacrilège à la recevoir en état de péché mortel. Dans ce cas, on recevrait le sacrement et le caractère qu'il imprime, mais on se priverait des grâces

de ce sacrement jusqu'à ce qu'on ait obtenu le pardon des fautes qui souillent l'âme.

Pour les dispositions qui regardent le corps, les enfants de la confirmation doivent être habillés proprement et décemment, avoir le front propre et découvert, et être à jeun, si on le peut facilement. Le jeûne n'est pas de précepte, et comme on donne souvent la confirmation dans l'après-midi, on ne pourrait pas rester à jeun sans de graves inconvénients.

4. EFFETS DE LA CONFIRMATION

Ce sacrement a trois effets surnaturels : (1) Il augmente la vie de la grâce, et en même temps les dons du Saint-Esprit déjà reçus au baptême. (2) Il donne la grâce sacramentelle, qui permet de professer la religion avec intrépidité contre toutes les tentations du démon et du monde, au milieu des dangers et des persécutions. (3) Il imprime un caractère qui fait du confirmé un soldat de Jésus-Christ. Il suit de là que la confirmation nous fait parfaits chrétiens. Le baptême est la naissance spirituelle ; la confirmation est l'accroissement de la vie spirituelle. Le baptême nous introduit dans la famille chrétienne ; la confirmation nous introduit dans la milice chrétienne. Le baptême nous communique les dons du Saint-Esprit ; la confirmation nous les communique avec abondance.

5. ADMINISTRATION DE CE SACREMENT ; CÉRÉMONIES

A la confirmation on doit avoir un parrain ou une marraine, selon le sexe de la personne qui est confirmée. Ce parrain

ou cette marraine sont différents de ceux du baptême, si c'est possible. Ils contractent l'affinité spirituelle avec les confirmés et avec leurs parents. On donne au confirmé un nom nouveau, afin de le mettre sous la garde d'un nouveau patron. Ceci n'est pas obligatoire, mais c'est l'usage général.

L'évêque entonne le *Veni Creator* au pied de l'autel. A la fin de l'hymne, il prononce un discours sur le sacrement de confirmation. Il lit ensuite les prières, suivant le Pontifical Romain, et impose les mains sur ceux qu'il va confirmer. Tous ceux qui se préparent à recevoir ce sacrement doivent être présents pendant cette première imposition des mains parce que ces prières et cette imposition des mains sont très importantes; et, l'Eglise recommande expressément à tous d'y assister. Cependant, s'il arrivait qu'une personne fût absente et reçût l'onction du saint chrême, le sacrement serait valide. ¹

Après cette imposition générale des mains, l'évêque fait l'onction avec le saint chrême, sur le front, en forme de croix, et prononce en même temps les paroles de la forme : Je te marque, etc..

En finissant cette cérémonie, l'évêque frappe légèrement avec les doigts sur la joue de la personne confirmée. Ce soufflet rappelle au confirmé que, semblable à son divin Maître, il doit être prêt à souffrir les injures et les mépris des ennemis de sa sainte religion.

On donnait dans les anciens temps un soufflet de ce genre à l'esclave auquel on rendait la liberté; et les hommes regardent un soufflet comme la plus grande injure qu'on puisse recevoir. Dans la confirmation il signifie donc que le

¹ GURY, sur la Confirmation.

chrétien, affranchi de l'esclavage de Satan, peut se réjouir dans la liberté des enfants de Dieu, et qu'il doit en même temps se montrer prêt à tout souffrir pour l'amour de Jésus crucifié.

« Celui qui se prépare à la confirmation se rappellera que, au baptême, il n'avait pas conscience des faveurs qu'il recevait, et qu'il ignorait les obligations que ce sacrement impose. Mais aujourd'hui il sait très bien l'alliance que Dieu contracte avec lui ; et, en demandant à être confirmé, il est capable d'y être fidèle ; il admet et ratifie pleinement les engagements de son baptême au pied de l'autel et en présence de ses frères. » ¹

Après la confirmation ceux qui ont reçu ce sacrement doivent rester un instant à leur place pour remercier l'Esprit-Saint d'avoir daigné venir en leur âme. Ils devraient également prier la Bienheureuse Vierge Marie et leurs saints patrons, leur demander de se joindre à eux afin de leur aider à exprimer leur reconnaissance à Dieu pour ce grand bienfait.

Qu'ils demandent aussi au Saint-Esprit de rester toujours en eux pour les fortifier, pour les aider par sa grâce à être toujours fidèles dans son service.

Qu'ils prennent la ferme résolution de vivre selon la profession de foi qu'ils viennent de faire, de combattre vaillamment, comme de bons soldats de Jésus-Christ, contre le monde, contre la chair et contre le démon.

Qu'ils ajoutent la résolution de veiller sur leur foi comme on veille sur un trésor précieux, de bannir avec soin toute tentation qui lui serait contraire, de ne jamais rougir d'accomplir les devoirs que leur impose la religion catholique,

1 D^r LINGARD : « *Catéchisme.* »

se rappelant sans cesse les paroles de notre adorable Rédempteur : « Quiconque me renoncera devant les hommes, je le renoncerai aussi moi-même devant mon Père qui est dans les cieux. » ¹

¹ S. MAT. X. 33.





La Sainte Eucharistie

CHAPITRE PREMIER

INSTITUTION ET NATURE

1. La sainte Eucharistie, sacrement et sacrifice.
2. Sens du mot *Eucharistie*, et autres noms donnés à ce sacrement.
3. Définition du sacrement de l'Eucharistie.
4. L'Eucharistie est un vrai sacrement : (1) Signe sensible. (2) Institution par le Christ. (3) Elle confère la grâce.
5. Comment elle diffère des autres sacrements.
6. Le moment où elle fut instituée : raisons.
7. Motifs pour lesquels le Christ a institué la sainte Eucharistie : (1) La plus grande gloire de Dieu. (2) L'exaltation de sa sainte Humanité. (3) L'honneur de l'Eglise. (4) Notre avantage.
8. En quoi consiste l'essence de ce sacrement.

I. LA SAINTE EUCHARISTIE, SACREMENT ET SACRIFICE

La sainte Eucharistie, le premier des sacrements par sa dignité, est le troisième dans l'ordre ordinairement suivi. La raison en est qu'un homme, après sa naissance, commence à développer ses forces et a besoin de nourriture. Or, dans l'ordre des choses spirituelles, l'Eucharistie est l'aliment de l'âme. Saint Denis l'Aréopagite l'appelle « la consommation et la perfection de tous les sacrements. »

On peut considérer l'Eucharistie comme sacrement et comme sacrifice, parce qu'elle est à la fois un sacrement et un sacrifice. Elle est un sacrifice, parce qu'elle est le renouvellement mystique de la mort de notre Sauveur, qui fut l'unique sacrifice infini offert à Dieu. C'est de lui que tous les autres sacrifices tirent leur efficacité. L'Eucharistie est un sacrement : nous y trouvons tout ce qui constitue un véritable sacrement, signe sensible, institution divine, et communication de la grâce comme nous le verrons plus tard.

2. SENS DU MOT *Eucharistie*, ET AUTRES NOMS DONNÉS
A CE SACREMENT

Comprenons d'abord ce que veut dire le mot *Eucharistie*. C'est un mot grec, εὐχαριστία (de εὖ, bon, bonne, et χάρις, grâce), qu'on peut traduire par « bonne grâce et reconnaissance. » Deux réflexions font ressortir clairement l'un de ces sens. L'Eucharistie nous donne un avant goût de la vie éternelle, dont il est écrit : « La grâce de Dieu est la vie éternelle ; » elle contient aussi le Christ Notre Seigneur, la Grâce véritable et la source de tous les dons célestes. L'autre

traduction de ce terme serait moins rigoureuse ; car, quand nous offrons cette victime sans tache, nous rendons à Dieu un hommage d'un prix infini, en retour de tous les bienfaits que nous avons reçus de sa bonté. Le terme « reconnaissance » est aussi bien conforme à la conduite de notre Sauveur dans l'institution de ce mystère : « Ayant pris du pain, il *rendit grâces.* » etc. ¹

On donne plusieurs autres noms à ce sacrement. On l'appelle *sacrifice, communion, viatique*, — noms qui trouveront leur explication plus loin. On l'appelle aussi *le très saint sacrement, l'adorable sacrement, le sacrement de l'autel.* (1) Le très saint sacrement, parce qu'il est le plus saint de tous, qu'il nous donne l'Auteur de la grâce, tandis que les autres ne nous communiquent que les dons de la grâce ; (2) l'adorable sacrement, parce que nous devons y adorer Jésus-Christ réellement présent comme le Fils de Dieu fait homme ; (3) le sacrement de l'autel, parce que nous consacrons l'Eucharistie sur l'autel, à la messe, et que, après la messe, nous la conservons sur l'autel, dans le saint tabernacle.

3. DÉFINITION DU SACREMENT DE L'EUCARISTIE

« Le sacrement de la sainte Eucharistie est le vrai Corps et le vrai Sang de Jésus-Christ, avec son âme et sa divinité, sous les apparences du pain et du vin. »

Cette définition renferme la doctrine catholique sur le sacrement de l'Eucharistie, et chacun doit l'apprendre et la retenir.

¹ *Catéc. du Conc. de Trente.*

4. L'EUCCHARISTIE EST UN VRAI SACREMENT : (1) SIGNE SENSIBLE. (2) INSTITUTION PAR LE CHRIST. (3) ELLE CONFÈRE LA GRÂCE.

L'Eucharistie est un véritable sacrement, parce qu'elle contient les trois choses nécessaires pour constituer un signe sensible, l'institution par le Christ, et le pouvoir de donner la grâce.

(1) Le signe sensible dans la sainte Eucharistie se trouve dans les espèces ou apparences du pain et du vin, et dans les paroles que prononce le prêtre dans la consécration du pain et du vin. Ce sont là choses qui se voient, se touchent, se goûtent ; et les paroles s'entendent, quoique la substance des deux espèces soit changée au corps et au sang du Christ.

(2) Ce sacrement fut institué par Jésus-Christ, le jeudi saint, la veille de sa mort, pendant la Cène, où il était venu pour célébrer la Pâque avec ses Apôtres. A ce moment, il prit du pain, le bénit, et le donna à ses Apôtres en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps ; » puis, il prit le calice qui contenait du vin, et dit : « Prenez et buvez, ceci est mon sang. Faites ceci en mémoire de moi. »

Par ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, Jésus-Christ, qui est tout-puissant, changea le pain en son corps et le vin en son sang. En disant à ses Apôtres : *Faites ceci en mémoire de moi*, il leur donna, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, le pouvoir de changer le pain en son corps et le vin en son sang.

Le Christ seul pouvait être l'auteur de cette institution, soit pour cette raison générale, qu'il est seul l'auteur de tous les sacrements, soit pour cette raison particulière, que nul ne

pouvait avoir empire sur son corps et sur son sang, à moins qu'il ne donnât lui-même ce pouvoir. Nul non plus ne pouvait établir un nouveau testament, le confirmer et le sceller de son sang divin, sinon le Christ lui-même.

(3) Dans l'Eucharistie nous trouvons également le signe qui représente et communique la grâce. Le pain et le vin signifient la grâce qui soutient l'âme comme son aliment ; l'Eucharistie confère la grâce et l'auteur même de la grâce, comme l'expriment ces paroles de notre Sauveur : « Je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement : et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » ¹

5. COMMENT ELLE DIFFÈRE DES AUTRES SACREMENTS

L'Eucharistie diffère des autres sacrements surtout en ce point, qu'elle ne cesse pas lorsque finit l'action qui la produit.

Les autres sacrements n'ont, pour ainsi dire, qu'une existence transitoire. Ainsi, dans le baptême, après l'effusion de l'eau et l'énoncé des paroles, la cérémonie une fois terminée, le sacrement n'existe plus : il finit et cesse. On en peut dire autant de la Confirmation, de la Pénitence et des autres sacrements. Le sacrement de l'Eucharistie, au contraire, a une existence permanente. Nous voulons dire par là, que l'Eucharistie, une fois constituée et à l'état d'existence, reste comme telle jusqu'à ce qu'elle soit administrée, et jusqu'à ce que les espèces soient changées ou détruites, selon la définition du Concile de Trente, lorsqu'il déclare, ² que ce

¹ S. J. VI. 51, 52.

² CONC. TRID. SESS. XIII. CH. III ; SESS. XIII. CAN. 4.

sacrement ne consiste pas seulement dans l'usage, mais qu'il reste permanent aussi longtemps que les espèces subsistent dans les hosties ou les parcelles consacrées, qu'on réserve après la messe et la communion.

La sainte Eucharistie est donc réservée, afin qu'on puisse la porter comme viatique aux malades en danger de mort, et pour qu'on puisse l'adorer sur nos autels et en recevoir la bénédiction.

Les premiers chrétiens, aux temps des persécutions, avaient la permission de garder l'Eucharistie chez eux, afin de pouvoir puiser dans cette divine nourriture force et courage contre la cruauté de leurs tyranniques persécuteurs.

6. LE MOMENT OU ELLE FUT INSTITUÉE ; RAISONS

Quant au moment de l'institution de l'Eucharistie, le témoignage des Ecritures est indiscutable il est indiqué dans ces mots de saint Paul : *in qua nocte tradebatur*, dans la nuit où on le livrait. Le Christ était venu pour manger avec ses Apôtres, l'agneau pascal, d'après les prescriptions de la loi mosaïque. Après avoir lavé les pieds à ses Apôtres, il prit du pain dans ses mains sacrées, et, rendant grâces à son Père, il bénit le pain, le rompit, et le donna à ses Apôtres en disant : « Prenez et mangez, car ceci est mon corps qui sera livré pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » Ayant pris le calice, il rendit grâce de la même manière, le bénit, et le leur donna en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la Nouvelle Alliance, qui sera répandu pour vous et pour plusieurs. Faites ceci en mémoire de moi. »¹

¹ S. MAT. XXVI.; S. MARC. XIV.; S. L. XXII.

A partir de cet instant, la vérité remplaçait la figure, la réalité prenait la place de l'ombre. Les anciens sacrifices étaient abolis, et le sacrifice nouveau était inauguré, comme le chante l'Eglise dans son hymne :

*In hac mensa novi Regis
Novum Pascha novæ legis
Phase vetus terminat.
Vetustatem novitas
Umbram fugat veritas
Noctem lux eliminat.*

Comme l'explique très bien saint Thomas, il était fort à propos que le Sauveur instituât ce sacrement au début de sa Passion, et non auparavant : (1) Pour nous donner, à sa mort, la marque la plus importante et le plus précieux gage de son amour, afin de le graver plus profondément dans nos cœurs. (2) Pour laisser à la fin de sa vie, comme un père plein de tendresse, le plus riche héritage à ses enfants, et leur montrer que c'était bien celui qui restait le plus cher et le plus précieux à son cœur. (3) Pour établir d'une manière invisible sa demeure permanente sur cette terre avant de la quitter visiblement. Une autre raison qu'on donne encore, c'est que le Christ a institué ce sacrement avant sa Passion ; mais il ne voulait pas que l'Eglise en fit usage avant sa glorification : c'était plus digne de la majesté de ce sacrement, et c'est pour cela qu'il ne l'a institué que la veille de sa Passion.

7. MOTIFS POUR LESQUELS LE CHRIST A INSTITUÉ LA SAINTE EUCHARISTIE ; (1) LA PLUS GRANDE GLOIRE DE DIEU. (2) L'EXALTATION DE SA SAINTE HUMANITÉ. (3) L'HONNEUR DE L'EGLISE. (4) NOTRE AVANTAGE.

On donne quatre raisons principales pour lesquelles le Christ a institué l'Eucharistie : (1) Pour la plus grande gloire de son Père ; (2) pour l'exaltation de sa sainte Humanité ; (3) pour honorer son Eglise en fixant sa demeure dans ses temples ; (4) pour notre avantage.

Expliquons brièvement ces raisons :

(1) *La plus grande gloire de son Père.* Jésus-Christ a honoré son Père et travaillé à sa gloire par toutes les actions et par tous les mystères de sa vie ; mais l'acte le plus grand a été de donner sa vie sur la Croix pour la gloire de son Père. Comme il était en même temps Dieu et homme, il pouvait renouveler ce sacrifice des millions et des millions de fois, chaque fois qu'il serait immolé comme victime sur l'autel : c'est ce qu'il a fait dans la sainte Eucharistie. Jésus-Christ rend donc honneur à son Père dans ce sacrement, comme il l'a fait dans toutes ses actions, et cet honneur est le plus grand qu'il puisse lui rendre : il est infini, parce que c'est le sacrifice de son Fils unique.

(2) *L'exaltation de sa sainte Humanité.* Cette humanité sacrée a été humiliée et abaissée jusqu'aux derniers degrés de l'avilissement par la perversité des hommes, au point que le saint roi David, le contemplant dans ses visions prophétiques, le voyait comme *un ver de terre et non comme un homme*. L'humanité sainte devait donc être exaltée au-dessus de toutes les autres. Cette exaltation a lieu dans l'Eucharistie, par suite des qualités extraordinaires et merveilleuses, et des dons infinis que la sainte humanité possède dans ce

sacrement. Citons entre autres ce don de pouvoir être présente en même temps dans de si nombreux endroits, de recevoir les adorations sans nombre des fidèles dans l'univers entier et des anges dans le ciel.

(3) *Pour l'honneur de l'Eglise*, puisque, par l'Eucharistie, le Christ réside dans ses temples. Dieu avait autrefois honoré la synagogue en manifestant sa présence dans l'arche de l'alliance. La synagogue n'était qu'une figure de l'Eglise ; et, conséquemment, celle-ci devait être plus honorée que l'ancienne synagogue. C'est pour cela que le Christ a voulu que les temples de son Eglise soient consacrés, non seulement par la présence de sa Divinité, mais aussi par la présence de son humanité sainte par laquelle s'est accomplie notre rédemption, afin que, dans son Eglise et par ce moyen, la rédemption fût appliquée à nos âmes, et que l'œuvre du salut se continuât jusqu'à la fin des temps.

(4) *Pour notre avantage*. L'Eucharistie a été à tous les points de vue instituée pour notre utilité et dans notre intérêt. D'abord, par elle Jésus-Christ a établi sa présence au milieu de nous, afin de mettre notre âme en état de résister aux attaques de nos ennemis. Puis, afin que nous puissions venir à lui, ouvrir notre cœur aux pieds du divin Maître, y trouver lumière dans nos doutes, assistance dans nos besoins, et consolation dans nos tristesses. Enfin, la sainte Eucharistie est la vie et la nourriture de notre âme. Nous aurons à en reparler lorsque nous traiterons des effets de cet adorable sacrement. Contentons-nous pour le moment de rappeler ces paroles : « Celui qui me mange, aura la vie en moi ; et : Celui qui mange ce pain, vivra éternellement. »¹

8. EN QUOI CONSISTE L'ESSENCE DE CE SACREMENT

Ajoutons, pour compléter l'explication de ce sacrement, que son essence consiste dans l'union du corps et du sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. Plusieurs choses contribuent à la constitution du sacrement: le pain et le vin dont le changement s'opère; les paroles de la consécration qui en sont la forme; le ministre avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Mais, comme il subsiste après sa constitution, son essence est l'union du corps et du sang du Christ, sous les espèces ou apparences du pain et du vin.

Aucune des choses dont nous venons de parler ne constituerait l'essence de ce sacrement. (1) Ce n'est pas le pain et le vin, ni les paroles de la forme; tout cela n'est que la matière et une action transitoire. (2) Ce n'est point la consommation ou la réception de l'Eucharistie; ce n'est là qu'une condition nécessaire pour que le sacrement, qui existe déjà, soit salutaire à notre âme en lui conférant sa grâce. (3) Ce n'est pas davantage les espèces seules, puisque par elles-mêmes elles ne sauraient communiquer la grâce. (4) Enfin on ne dira pas que c'est le corps et le sang du Christ, parce qu'ils ne sont pas sensibles ou perceptibles aux sens dans ce sacrement.





CHAPITRE II

MATIÈRE ET FORME DE L'EUCHARISTIE

1. Double matière de ce sacrement — *éloignée et prochaine.*
2. Le pain et le vin, matière de ce sacrement : (1) Le pain doit être fait avec de l'eau naturelle. (2) Le vin doit être du vin de raisin. (3) On doit ajouter un peu d'eau : raisons qu'en donne saint Thomas.
3. Raisons pour lesquelles Notre Seigneur a désigné le pain et le vin comme matière de ce sacrement.
4. Forme de l'Eucharistie.
5. Comment cette forme diffère de celle des autres sacrements.
6. Si l'Eucharistie a une matière et une forme *in facto esse.*
7. Ce mystère provoque nos sentiments d'amour et de louange envers Dieu.

I. DOUBLE MATIÈRE DE CE SACREMENT — *éloignée et prochaine*

Il y a dans ce sacrement la matière *éloignée* et la matière *prochaine*. Dans les autres sacrements, la chose qui reste est la matière éloignée ; la matière prochaine est l'usage transitoire de cette chose. Dans l'Eucharistie, au contraire, la matière éloignée ne subsiste pas, et reste la matière prochaine qui est, peut-on dire, les espèces du pain et du vin. Je n'ai à parler ici que de la matière *éloignée*.

2. LE PAIN ET LE VIN, MATIÈRE DE CE SACREMENT : (1) LE PAIN DOIT ÊTRE FAIT AVEC DE L'EAU NATURELLE. (2) LE VIN DOIT ÊTRE DU VIN DE RAISIN. (3) ON DOIT AJOUTER UN PEU D'EAU : RAISONS QU'EN DONNE SAINT THOMAS.

Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement ; c'est-à-dire que le pain de froment et le vin de raisin sont seuls la matière valide de l'Eucharistie. La loi ecclésiastique ordonne de mêler au vin une petite quantité d'eau ; ce qu'on doit faire, non point par nécessité pour la validité du sacrement, mais en raison du précepte. Que la matière et la forme de la sainte Eucharistie soient telles que nous l'avons exposé, c'est ce qu'ont défini plusieurs Conciles, notamment celui de Florence, *In Decreto Unionis*, et le Concile de Trente, Session XIII. Ces mêmes Conciles, aussi bien que le Catéchisme du Concile de Trente, nous enseignent qu'on doit mêler un peu d'eau au vin dans le sens où je viens de le dire.

D'où il suit qu'il y aurait invalidité à consacrer du pain fait avec du riz, de l'avoine, de l'orge ou autre matière. Le

pain, sans levain ou fermenté, est la matière valide de ce sacrement. Toutefois, en raison du décret du Concile de Florence et de la pratique des deux Eglises, il ne serait point permis à un prêtre de l'Eglise latine de consacrer du pain fermenté, ni à un prêtre de l'Eglise grecque de consacrer du pain sans levain. Chacun doit observer sur ce point la loi de l'Eglise à laquelle il appartient.

L'usage occidental semblerait plus conforme à l'exemple de Notre Seigneur à la dernière Cène. « Le premier jour des azymes (pains sans levain), les disciples vinrent trouver Jésus, et lui dirent : Où voulez-vous que nous vous préparions la Pâque à manger ? »¹ Or, au livre de l'Exode nous lisons : « Vous mangerez des pains sans levain pendant sept jours; dès le premier jour il ne se trouvera point de levain dans vos maisons. Quiconque mangera du pain avec du levain, depuis le premier jour jusqu'au septième, périra du milieu d'Israël. »² Lors même que Notre Seigneur aurait anticipé le jour avant la fête de la pâque,³ ce que nous n'avons aucun motif de supposer, il aurait usé de la nourriture pascale.⁴

(1) On doit faire le pain pour l'Eucharistie avec de l'eau naturelle, et non avec du lait, du beurre, ou toute autre espèce de liquide; et on doit le cuire soit au four, soit entre des fers chauds, comme on le fait habituellement.

Le Rituel Romain prescrit que le pain d'autel soit récent, c'est-à-dire qu'il ne soit pas fait depuis trop longtemps. Un décret de la Sacrée Congrégation des Rites, 16 décembre 1826,

¹ S. MAT. XXVI, 17.

² Ex. XII. 15.

³ S. J. XIII. 1.

⁴ Voy. *Manuel de Théol.* I. VII. c. IV.

défend de consacrer des hosties qui auraient plus de trois mois en hiver, et plus de six en été.

Les hosties employées ne doivent être ni cassées ni tachées. Selon le rite latin, elles sont rondes, et diffèrent en cela de celles du rite grec. Selon ce dernier rite, les grandes hosties pour le prêtre sont carrées et les petites ont la forme d'un triangle. Nos hosties portent ordinairement la figure du crucifix, ou un agneau, ou les lettres I.H.S. Dans l'Eglise grecque, les hosties portent gravées les lettres suivantes : ICXCNIKA, qui signifient, en abrégé, Jésus-Christ est le vainqueur.

(2) Le vin doit être fait avec du raisin ; il doit être potable et nullement vicié. C'est nécessaire pour la validité du sacrement. Ce ne serait donc pas valide de consacrer toute autre matière, comme du vin fait avec des fruits, de la bière, du vinaigre ou du vin mêlé avec du pain.

Pour que la consécration soit licite, il faut que le vin soit pur, clair, non congelé, ni du vin, selon le Missel Romain, qui aurait commencé à aigrir ou à se corrompre.

(3) On doit, comme je l'ai déjà dit, mêler au vin une petite quantité d'eau. Il en faut très peu, selon les paroles du Concile de Florence. Cette eau, d'après l'opinion la plus commune des théologiens, est d'abord changée en vin, et devient immédiatement le sang du Christ, en même temps que le vin. Saint Thomas donne de ce mélange les raisons suivantes : (1) Parce que les Conciles et la tradition nous apprennent que le Christ mêla de l'eau au vin avant la consécration ; (2) pour signifier le sang et l'eau qui coulèrent du flanc du Christ sur la croix ; (3) pour représenter l'union des fidèles avec le Christ, leur Chef et leur Maître, le vin représentant le Christ, et l'eau les fidèles ; (4) pour indiquer

le dernier effet de l'Eucharistie, qui est la vie éternelle, représentée par l'eau de la grâce « qui jaillit jusque dans la vie éternelle. »¹

3. RAISONS POUR LESQUELLES NOTRE SEIGNEUR A DÉSIGNÉ LE PAIN ET LE VIN COMME MATIÈRE DE CE SACREMENT

Voici les raisons pour lesquelles Notre Seigneur a choisi le pain et le vin comme matière de ce sacrement : (1) L'Eucharistie est un sacrement établi pour la réfection spirituelle de l'âme ; le pain et le vin sont la nourriture ordinaire de l'homme, (2) ces éléments sont admirablement choisis pour exprimer l'effet de l'Eucharistie relativement à l'Eglise universelle qui est l'union des fidèles avec le Christ, et leur union les uns avec les autres en un seul corps mystique, parce que le pain est fait de plusieurs grains et le vin est sorti de plusieurs raisins. On peut ajouter cette autre raison, qu'ils sont une matière très convenable pour signifier le grand sacrifice de la Croix. Ce sont les premiers fruits offerts à Dieu par ses créatures comme à leur souverain Seigneur, et par le pain et le vin les Ecritures désignent toutes les bonnes choses. (Suarez). Avec ces raisons, il est bon de se rappeler que ces éléments sont faciles à obtenir, faciles à donner aux fidèles et sont très convenables au respect et à la dévotion que demande ce sacrement.

Le pain et le vin, au moment de la consécration, doivent être moralement présents devant le ministre, de manière à vérifier le sens du mot *ceci* ; et ils doivent être aussi d'une certaine façon déterminés par l'intention du célébrant ; car,

¹ S. J. IV. 14.

le Missel Romain dit : « Si un prêtre a devant lui onze hosties, et s'il a l'intention de n'en consacrer que dix, qu'il ne précise pas les dix qu'il veut consacrer... il n'y a point de consécration.

4. FORME DE L'EUCCHARISTIE

La forme de l'Eucharistie consiste dans les paroles de la consécration. Cette forme est double, puisqu'il y a une double matière. Pour le pain, la forme est : *Hoc est corpus meum*, ceci est mon corps. Pour le vin, la forme complète telle qu'on doit la prononcer, d'après les Conciles de Florence et de Trente, est celle-ci : *Hic est enim calix Sanguinis Mei novi et æterni testamenti mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* (Ceci est le calice de mon sang du nouveau et éternel testament, le mystère de foi, qui sera répandu pour vous et pour beaucoup pour la rémission des péchés). Dans cette forme, les paroles : Ceci est mon sang, et, ceci est le calice de mon sang, sont essentielles, mais il n'est permis de supprimer aucune des paroles que nous venons de citer. Il y a obligation grave pour le prêtre de prononcer toutes les paroles de la consécration entière du calice, et s'il lui arrivait de ne prononcer que la première partie, il devrait redire la forme complète sous condition. Observons toutefois que les mots de la liturgie grecque, priant Dieu d'envoyer son Esprit sur les dons exposés, et de changer le pain au corps du Christ et le vin en son sang, — n'opèrent pas le changement (qui a déjà eu lieu) ; mais ne font qu'affirmer ce qui s'est passé, et prier que ce changement ait un effet salutaire sur l'Eglise, le corps mystique du Christ. ¹

¹ Voy. *Manuel de Théol.* vol. II. p. 421.

Les mots de la forme ont été expressément indiqués par notre Sauveur au moment où il institua ce sacrement.

5. COMMENT CETTE FORME DIFFÈRE DE CELLE DES AUTRES SACREMENTS

La forme de l'Eucharistie diffère de celle des autres sacrements en deux points. D'abord, dans les autres sacrements, la *forme* implique l'usage de la *matière*, par exemple, dans le baptême. Ici, la forme n'implique que la consécration de la matière, laquelle consiste dans la transsubstantiation, comme lorsqu'on dit : *Ceci est mon corps*, ou : *Ceci est le calice de mon sang*. Puis, dans les autres sacrements, la forme s'exprime par les paroles ou par l'action personnelle du ministre, par exemple : *Je te baptise, je t'absous*, etc. ; ou par voie de commandement : *Recevez le Saint-Esprit* ; ou encore sous forme de prière : *Par cette onction sainte et par sa très grande miséricorde, que Dieu*, etc.. La forme de l'Eucharistie s'exprime au nom du Christ lui-même, afin de bien faire comprendre que le ministre parle et agit au nom du Christ, et n'emploie que ses paroles.

6. SI L'EUCCHARISTIE A UNE MATIÈRE ET UNE FORME *in facto esse*

Les auteurs ne sont point d'accord sur le point de savoir si l'Eucharistie a une matière et une forme *in facto esse*. Les uns le nient ; et c'est pourquoi le Concile de Florence s'est servi du terme *perfici* plutôt que de *componi*, en parlant de la matière et de la forme des sacrements, parce que la sainte Eucharistie, qui est constituée par les paroles, ne consiste

cependant pas ensuite dans ces paroles ; ou parce que, comme si elle devait être composée des paroles *in facto esse*, elle subsiste après que sont terminés les termes de la consécration. D'autres auteurs répondent dans un sens affirmatif ; et il y a parmi eux plusieurs opinions pour fixer quelles sont la forme et la matière. (1) Les uns disent que la matière de l'Eucharistie *in facto esse* consiste dans les espèces du pain et du vin, la forme étant le corps et le sang du Christ, qui informe pour ainsi dire ces espèces, et leur donnent une existence sacramentelle. (2) Les autres, au contraire, pensent que le corps et le sang du Christ sont la matière, et les espèces la forme, parce qu'elles déterminent le corps et le sang divins dans une existence sacramentelle, et aussi parce que les espèces, en vertu des paroles déjà prononcées, sont destinées à signifier le corps et le sang du Christ. (3) Une troisième opinion veut que les espèces sacramentelles, en même temps que le corps et le sang du Christ, soient la *matière*, tandis que la *forme* est dans les paroles déjà prononcées, qui continuent à subsister virtuellement. (4) Enfin d'autres, parmi lesquels Suarez, disent que les espèces, en même temps que le corps et le sang du Christ, restent en tant que la matière, et que la relation qu'elles ont avec les paroles de la consécration déjà prononcées a une sorte de *forme*. Par suite de cette relation, qui adhère moralement aux espèces et leur est intrinsèque, les espèces sacramentelles restent déterminées, pour représenter le corps du Christ sous les espèces du pain, et le sang du Christ sous les espèces du vin.

7. CE MYSTÈRE PROVOQUE NOS SENTIMENTS D'AMOUR
ET DE LOUANGE ENVERS DIEU

Quelles merveilles ne rencontrons-nous pas dans ce mystère, et combien ne devons-nous pas y admirer la sagesse et l'amour de Jésus-Christ pour nous, ses enfants ! Louons et glorifions-le comme notre Seigneur et notre Sauveur, comme notre Prêtre et notre Pasteur, comme notre vie et notre aliment, en empruntant les paroles de l'hymne que chante l'Eglise :

*Lauda, Sion, Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude ;
Quia major omni laude,
Nec laudare sufficis.*





CHAPITRE III

LA PRÉSENCE RÉELLE DU CHRIST DANS L'EUCHARISTIE, PROUVÉE PAR LES PAROLES DE LA PROMESSE. (S. J. VI. 48 ET S.)

1. La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.
2. La présence réelle, l'une des vérités les plus importantes du Christianisme, définie par le Concile de Trente.
3. La présence réelle prouvée par les paroles de la promesse : (1) Citation des paroles. (2) Elles se rapportent à l'Eucharistie.
4. Ce passage de l'évangile de saint Jean doit s'entendre de la manducation réelle du corps et du sang du Christ : (1) Cet aliment et ce breuvage sont quelque chose de nouveau. (2) Comparaison avec la manne. (3) La manducation réelle est le sens évident. (4) Le Christ appelle sa chair une véritable nourriture, et son sang un véritable breuvage. (5) Les Juifs l'ont compris dans le sens littéral.
5. Explication des paroles du 64^e verset en réponse à une objection.

I. LA PRÉSENCE RÉELLE DU CHRIST DANS L'EUCCHARISTIE

Dans la sainte Eucharistie, en vertu des paroles de la consécration, Jésus-Christ devient *réellement, véritablement,* et *substantiellement* présent sous les espèces ou apparences du pain et du vin.

Au chapitre précédent, nous nous sommes bornés surtout à considérer et à étudier l'institution, la *matière* et la *forme* de ce sacrement. Dans celui-ci, nous allons considérer le merveilleux effet produit par l'application de la forme et de la matière.

Dans tous les sacrements l'application de la forme et de la matière produit un effet merveilleux. Au baptême, l'effet est la régénération spirituelle de l'âme ; dans la confirmation, c'est le perfectionnement de la vie chrétienne ; dans la pénitence, le pardon des péchés. Ici, dans l'Eucharistie, l'effet est le plus grand qu'il soit possible de concevoir ; l'Eglise l'appelle, au canon de la Messe, *le Mystère de Foi*. Ce sublime et prodigieux effet se produit dès que le prêtre prononce les paroles : *Ceci est mon corps... Ceci est mon sang* ; et il consiste dans la présence réelle, véritable et substantielle de Notre Seigneur Jésus-Christ sous les apparences du pain et du vin.

2. LA PRÉSENCE RÉELLE, L'UNE DES VÉRITÉS LES PLUS IMPORTANTES DU CHRISTIANISME, DÉFINIE PAR LE CONCILE DE TRENTE

Le dogme de la Présence réelle est une des plus importantes vérités du Christianisme. Elle est définie en ces termes par le

Concile de Trente : « Le saint Synode enseigne... que dans l'auguste (*almo*) sacrement de la sainte Eucharistie, après la consécration du pain et du vin, Notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est véritablement, réellement, et substantiellement contenu sous les apparences (*species*) de ces choses sensibles... Si quelqu'un nie que dans le sacrement de la Très Sainte Eucharistie ne soient véritablement, réellement, et substantiellement contenus le corps et le sang, avec l'Âme et la Divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier (*totum Christum*) ; mais dit qu'il y est seulement comme un signe, ou une figure, ou virtuellement, qu'il soit anathème. » ¹

Telle est donc la foi de l'Eglise. Jésus-Christ est véritablement présent dans l'Eucharistie ; c'est-à-dire que ce sacrement n'est pas simplement une figure ou un signe du Corps du Christ—Il y est présent réellement, et non pas simplement comme un objet que la foi y conçoit comme présent, mais qui n'y est pas en réalité—Il y est présent substantiellement, et non pas simplement dans le sens que l'Eucharistie ne contient qu'une certaine puissance émanant du corps et du sang du Christ. Jésus-Christ est donc présent dans l'Eucharistie d'une manière aussi parfaite qu'il est maintenant dans le ciel, qu'il était dans le sein de sa Mère, ou sur la Croix avant d'expirer.

Pour tout chrétien, cette définition de l'Eglise devrait suffire à rendre sa foi inébranlable. Néanmoins, il est bon encore de considérer sur ce point les fondements de notre foi, tels que nous les fournissent l'Ecriture et la tradition relativement à la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

¹ CONC. DE TR. SESS. XIII. CH. I. CAN. I.

L'étude des preuves de l'Écriture nous sera d'un grand secours pour expliquer ce mystère, et aussi pour exciter notre dévotion dans nos prières et dans nos méditations.

Nous trouvons dans le Nouveau Testament trois passages remarquables qui prouvent clairement ce dogme catholique de l'Eucharistie. Le premier nous donne la promesse de ce sacrement; le second rapporte les paroles de son institution; le troisième nous fait connaître l'usage de ce sacrement.

3. LA PRÉSENCE RÉELLE PROUVÉE PAR LES PAROLES DE LA PROMESSE: (1) CITATION DES PAROLES. (2) ELLES SE RAPPORTENT A L'EUCCHARISTIE.

Nous les lisons dans l'évangile de saint Jean. ¹ Notre Sauveur les adressa à la foule dans la synagogue de Capharnaüm, après le miracle de la multiplication des cinq pains et des poissons. En voici le texte :

(1) « Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement: et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Les Juifs donc disputaient les uns contre les autres, en disant: Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger? Jésus leur dit: En vérité, en vérité, je vous le dis: Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle; et je le ressusciterai au

¹ S. J. VI. 48-59.

dernier jour. Car ma chair est véritablement une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme mon Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par mon Père; de même celui qui me mange vivra aussi par moi. C'est là le pain qui est descendu du ciel, bien différent de la manne que vos pères ont mangée, et qui ne les a pas empêchés de mourir. Celui qui mange ce pain vivra éternellement. »

Telles sont les paroles de la promesse; qu'on les étudie en elles-mêmes, ou qu'on examine le sens dans lequel elles furent comprises par les auditeurs on voit qu'elles signifient d'une manière évidente la présence réelle du Christ dans la sainte Eucharistie.

(2) En premier lieu, il est clair que le Christ parle ici de l'Eucharistie. Les non catholiques ont fait de ce discours de Notre Seigneur un sujet de controverse, et discutent pour établir qu'il y parle ou n'y parle pas de l'Eucharistie. Un auteur récent¹ montre avec autant d'évidence que de brièveté que ces paroles se rapportent à l'Eucharistie.

« Il ne semble pas admissible que ce discours n'ait pas trait à l'Eucharistie, si nous nous rappelons (1) les étonnantes expressions qu'emploie le Fils de l'homme quand il parle de manger sa chair et de boire son sang; (2) que juste un an après il instituait l'Eucharistie; (3) que la primitive Eglise a été unanime à interpréter ce discours comme se rapportant à l'Eucharistie. Quelques mots sont nécessaires sur chacun de ces points: (1) Probablement qu'en aucun pays, en aucune littérature, pas même à travers les luxuriantes images de

¹ PLUMMER : *Evangile de S. Jean.*

l'Orient, nous ne pourrions trouver un maître qui parle de l'acceptation de sa doctrine en termes métaphoriques assez étonnants pour oser dire qu'il faut manger sa chair et boire son sang. Il faut donc que les mots signifient ici quelque chose de plus que la doctrine..... (2) L'établissement de religions nouvelles, surtout de celles qui ont eu de l'ascendant sur l'esprit des hommes, a toujours été le résultat de profondes pensées et de longues délibérations. Ne parlons pas de la Divinité de Jésus-Christ, et mettons-le pour un instant sur le même pied que les autres grands hommes. Allons-nous supposer que juste un an avant l'établissement de l'Eucharistie, qui est l'élément le plus distinctif du culte chrétien, son Fondateur n'en ait eu aucune idée? Bien sûr que longtemps à l'avance, cette institution était l'objet de ses pensées; et alors, ces mots: « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous, » ne peuvent manquer d'avoir quelque rapport avec ceux-ci: « Prenez et mangez, ceci est mon corps; buvez-en tous, car ceci est mon sang. » La coïncidence est trop rigoureuse pour n'être que le fruit du hasard, lors même qu'il serait probable que, un an avant l'institution de l'Eucharistie, son Auteur n'en avait pas la moindre idée. Que les auditeurs de Capharnaüm n'aient pu voir ce sens aux paroles du Christ, cela ne prouve absolument rien: il parlait moins pour eux que pour les chrétiens des siècles à venir. Combien de fois n'a-t-il pas prononcé des paroles que même ses Apôtres ne comprenaient pas alors! (3) L'interprétation de l'Eglise primitive... lorsqu'elle est unanime, est d'un très grand poids; et, dans un cas de ce genre, où il faut faire appel aux vues spirituelles de l'esprit et à la tradition apostolique plutôt qu'aux puissances de l'école et de la critique, l'autorité des Pères est l'argument le plus persuasif. »

4. CE PASSAGE DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN DOIT S'ENTENDRE DE LA MANDUCATION RÉELLE DU CORPS ET DU SANG DU CHRIST : (1) CET ALIMENT ET CE BREUVAGE SONT QUELQUE CHOSE DE NOUVEAU. (2) COMPARAISON AVEC LA MANNE. (3) LA MANDUCATION RÉELLE EST LE SENS ÉVIDENT. (4) LE CHRIST APPELLE SA CHAIR UNE VÉRITABLE NOURRITURE, ET SON SANG UN VÉRITABLE BREUVAGE. (5) LES JUIFS L'ONT COMPRIS DANS LE SENS LITTÉRAL.

Le Concile de Trente ¹ rapporte ce passage de l'Évangile de saint Jean à l'Eucharistie; et, bien qu'il ne porte aucune définition à ce sujet, il serait téméraire de l'interpréter dans un autre sens. Tous les Pères qui ont exposé le sens littéral de ce texte, l'ont également entendu et expliqué comme se rapportant à l'Eucharistie. Un catholique n'est donc point libre de l'entendre ou de l'expliquer dans un sens contraire à la manducation du corps et du sang du Christ, comme d'ailleurs ce sens est manifeste d'après les paroles elles-mêmes et le contexte.

(1) Les termes *nourriture* et *breuvage* se rapportent ici à quelque chose de nouveau et qui doit être donné dans l'avenir. Le sens de manger d'une manière virtuelle ou métaphorique pourrait se rencontrer dans différents passages, mais n'aurait rien de nouveau.

(2) Le pain de vie est comparé à la manne, et lui est préféré. Or, on mangeait *réellement* la manne. Dès lors, le pain de vie sera mangé; autrement, où est la comparaison?

¹ SESS. XXI. CAN. 1; SESS. XIII. CAN. 2.

(3) En prenant ces paroles dans le sens d'une manducation réelle, tout, dans le discours du Sauveur, se comprend clairement et facilement dans un sens manifeste. Si manger est une métaphore, ce langage devient étrange et inintelligible. Nous devons donc certainement accepter le sens de la manducation réelle tant que nous ne trouvons rien de nature à nous montrer que le Christ n'a pas songé à une chose semblable.

(4) Le Christ appelle sa chair *réellement* une nourriture, et son sang un *vrai* breuvage. Donc, il est évident qu'il les donnait comme tels en vérité et en réalité, et non en figure ou par métaphore.

(5) Ceux qui ont entendu ces paroles, les juifs et les disciples les ont comprises dans leur sens réel et littéral. Les juifs comprirent évidemment que le Christ leur parlait de manger réellement son Corps et son Sang ; autrement, leur critique n'aurait aucune raison d'être : « Ce discours est dur, et qui peut l'écouter ? » Rien n'aurait pu non plus scandaliser les disciples s'il n'avait été question que de manger dans un sens métaphorique.

Si le Christ avait voulu se servir d'une métaphore, il n'aurait pas pu en choisir une plus odieuse pour les juifs, qui considéraient comme impur de boire le sang des animaux, et beaucoup plus révoltante encore la pensée de boire du sang humain.

Enfin, si le Christ avait voulu employer une métaphore, il n'aurait pas pu parler d'une manière plus obscure qu'il ne le fait ici ; et s'il a voulu signifier une manducation réelle, il ne pouvait pas être plus clair. En annonçant une chose qu'il dit nécessaire au salut, on ne comprendrait pas qu'un législateur sage ne parlât pas d'une manière claire et intelligible. De

plus, le Christ prévoyait que son Eglise tout entière entendrait ses paroles dans le sens d'une manducation réelle, et il agissait en conséquence. Dans la supposition contraire, il n'est pas possible qu'il permette une erreur pareille, et même y donne lieu, lors même qu'elle serait invincible, puisqu'elle porterait à une idolâtrie matérielle.

5. EXPLICATION DES PAROLES DU 64^{me} VERSET EN RÉPONSE A UNE OBJECTION

Quant aux termes du soixante-quatrième verset : « C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien, » qu'on allègue comme une objection à l'enseignement que nous venons d'établir, voici l'interprétation qu'on leur donne : « L'esprit, c'est-à-dire ce qui est divin en moi, vivifie ceux qui me mangent ; la chair, ce qui est purement humain en moi, ne sert de rien. Les paroles que je vous ai adressées signifient cét esprit divin qui est en moi. »

D'après l'interprétation commune, il faut admettre aussi qu'il s'est servi de ces paroles pour nous faire comprendre qu'on ne devait pas le manger d'une manière charnelle comme l'entendaient les juifs, mais d'une manière sacramentelle, et sous les espèces du pain. Il faisait allusion à la signification spirituelle des paroles, et non à l'intelligence charnelle des juifs. Mais il ne dit pas un mot contraire à la manducation réelle et au sens littéral de ses paroles. Aussi les juifs, et même plusieurs de ses disciples continuèrent-ils à se scandaliser : ils s'en allèrent et ne restèrent plus à sa suite.

Loin de donner une explication différente de sa doctrine, le Christ se retourna vers ses Apôtres et leur dit : « Et vous,

ne voulez-vous point aussi me quitter? » Ils étaient libres de le faire, s'ils voulaient. « Mais Simon Pierre lui répondit : A qui irions-nous, Seigneur? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous avons cru, et nous avons connu que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu. »¹

1 S. J. vi. 68-70.





CHAPITRE IV

LA PRÉSENCE RÉELLE PROUVÉE PAR LES PAROLES DE L'INSTITUTION

1. Les paroles de l'institution d'après les trois Évangélistes, saint Mathieu, saint Marc et saint Luc; paroles de saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens.
2. Les paroles de l'institution doivent se prendre dans leur sens littéral; preuves tirées: (1) Du côté de la personne qui les prononce. (2) Des circonstances qui les accompagnent. (3) De l'évidence et de la force des expressions. (4) Aucune interprétation n'est admissible.
3. L'usage de ce sacrement d'après saint Paul. Texte et interprétation de ses paroles.

I. LES PAROLES DE L'INSTITUTION D'APRÈS LES TROIS ÉVANGÉLISTES, SAINT MATHIEU, SAINT MARC ET SAINT LUC; PAROLES DE SAINT PAUL DANS SA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

Après avoir montré la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie par les paroles de la promesse, j'en viens à démontrer la même vérité par les paroles de son institution.

Ces paroles nous sont rapportées par les trois évangélistes, Mathieu, Marc et Luc, et par l'Apôtre saint Paul, qui, bien que n'étant pas présent à la dernière Cène, n'en fut pas moins inspiré par le Saint-Esprit sur ce qui se passa dans cette occasion : son témoignage n'est donc pas d'une moindre autorité.

Saint Mathieu s'exprime ainsi : ¹ « Or pendant qu'ils soupaient, Jésus prit du pain ; et l'ayant béni, il le rompit, et le donna à ses disciples, en disant : Prenez et mangez : ceci est mon corps. Et prenant le calice, il rendit grâces, et le leur donna, en disant : Bûvez-en tous ; car ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. »

Saint Marc ² : « Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain ; et l'ayant béni, le rompit, et le leur donna, en disant : Prenez, ceci est mon corps. Et ayant pris le calice, après avoir rendu grâces, il le leur donna : et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs. »

Saint Luc dit à son tour : ³ « Quand l'heure fut venue, il se mit à table, et les douze apôtres avec lui. Et il leur dit : J'ai désiré avec ardeur de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir. Car je vous déclare que je ne mangerai plus désormais de cette victime, jusqu'à ce qu'elle ait eu son accomplissement dans le royaume de Dieu. Ensuite prenant la coupe, il rendit grâces, et dit : Prenez-la, et la distribuez entre vous. Car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de

¹ S. MAT. XXVI. 26-28.

² S. MARC. XIV. 22-24.

³ S. LUC. XXII. 14-20.

la vigne, jusqu'à ce que le règne de Dieu soit arrivé. Puis, il prit le pain ; et ayant rendu grâces, il le rompit, et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi. Il prit de même la coupe après avoir soupé, en disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, qui sera répandu pour vous. »

Ajoutons à ces textes les paroles de saint Paul : ¹ « Car c'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai enseigné, qui est, que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il devait être livré, prit du pain ; et ayant rendu grâces, rompit ce pain, et dit : Prenez et mangez ; ceci est mon corps, qui sera livré pour vous : faites ceci en mémoire de moi. De même le calice après avoir soupé, en disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang : faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous le boirez. »

Tels sont les quatre comptes-rendus de l'institution de la sainte Eucharistie que nous lisons dans le Nouveau Testament.

2. LES PAROLES DE L'INSTITUTION DOIVENT SE PRENDRE DANS LEUR SENS LITTÉRAL, PREUVES TIRÉES : (1) DU CÔTÉ DE LA PERSONNE QUI LES PRONONCE. (2) DES CIRCONSTANCES QUI LES ACCOMPAGNENT. (3) DE L'ÉVIDENCE ET DE LA FORCE DES EXPRESSIONS. (4) AUCUNE AUTRE INTERPRÉTATION N'EST ADMISSIBLE.

Les paroles de l'institution doivent se prendre dans leur sens propre et littéral, et non point dans un sens figuré ou métaphorique. Il n'y a aucune raison, dans l'interprétation à leur donner, d'avoir recours aux figures ou aux métaphores.

¹ I COR. XI. 23-25.

L'objet principal ne le demande point, puisqu'il admet une interprétation littérale ; les expressions, telles que nous les avons, n'indiquent aucune métaphore ; le sens d'une figure de ce genre serait absolument inintelligible pour ses auditeurs, aussi bien qu'il le serait actuellement pour nous.

Au contraire, tout exige l'interprétation la plus claire et la plus évidente des paroles du Sauveur.

(1) La personne du Christ, dont nous devons prendre les paroles dans leur sens propre, lors même que nous aurions à supposer un miracle, pourvu qu'elles ne contiennent rien d'inconvenant ou d'impossible.

(2) Les circonstances dans lesquelles il a prononcé ces paroles. C'était la veille de sa mort. Par ces paroles, il établissait un sacrement, faisait connaître sa dernière volonté et son testament, contractait une alliance nouvelle avec ses Apôtres et avec son Eglise, et il posait une loi. Tout cela exigeait un sens littéral, et voulait que les termes employés soient clairs, simples et intelligibles.

(3) La clarté et la force des paroles : « Ceci est mon sang, — qui est le sang du nouveau testament, ce sang qui doit être répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. » En vain chercherait-on à donner à ces expressions un sens métaphorique ; car, comme l'a dit le luthérien Schlussenberg : « Ces paroles du Christ sont tellement évidentes que pas un ange du ciel, pas un homme sur la terre ne pourrait parler plus clairement. »

(4) Dans toute autre supposition, le Christ aurait trompé ses Apôtres et son Eglise entière, qui ont pris le Christ à la lettre, et ont compris qu'il parlait de son corps réel et de son vrai sang, parce qu'il disait que c'étaient son corps et son sang.

3. L'USAGE DE CE SACREMENT D'APRÈS SAINT PAUL. TEXTE ET INTERPRÉTATION DE SES PAROLES

Cet Apôtre nous rapporte, par inspiration divine, non seulement les termes de l'institution, mais il parle aussi, dans sa première épître aux Corinthiens, de l'usage ou de la réception de l'Eucharistie de son vivant. Il dit dans un endroit : ¹ « N'est-il pas vrai que le calice de bénédiction que nous bénissons est la communion du sang du Christ ? et que le pain que nous rompons est la communion du corps du Seigneur?... Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table des démons. » Tout le contexte nous montre que l'Apôtre rappelait à ceux qui mangeaient la chair offerte aux idoles, qu'ils participaient au culte et aux sacrifices des démons, de même que les chrétiens, en recevant l'Eucharistie, participaient au sacrifice du corps et du sang du Seigneur. Comme nous mangeons la chair du Christ à l'autel du Seigneur, ainsi les Juifs mangeaient la chair des victimes de la loi, et ainsi les Gentils mangeaient la chair de leurs coupables sacrifices. Cette comparaison suppose que la chair du Christ était mangée aussi réellement par les chrétiens que la chair de leurs victimes l'était par les Juifs et les Gentils.

Saint Paul dit encore : « C'est pourquoi quiconque mangera ce pain, ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve soi-même ; et qu'il mange ainsi de ce pain, et qu'il boive de ce calice. Car quiconque mange ce pain

et boit ce calice indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur. »¹

C'est ainsi que l'Apôtre enseigne la doctrine de la Présence réelle, qu'il montre que les fidèles recevaient alors ce sacrement comme nous le recevons aujourd'hui. Il nous sera bien permis même de remarquer cette condamnation toute particulière de ceux qui communient indignement, quand il nous dit qu'ils sont coupables du corps et du sang du Christ : ils mangent et boivent leur propre jugement, ne discernant pas, — c'est-à-dire, ne réfléchissant pas — qu'ils profanent le corps du Seigneur.

¹ I COR. XI. 27-29.





CHAPITRE V

LA PRÉSENCE RÉELLE PROUVÉE PAR LA TRADITION. RÉPONSE AUX OBJECTIONS

1. Témoignage des Pères.
2. Condamnation de la doctrine contraire.
3. Décrets des Conciles.
4. Note explicative du Docteur Lingard sur la présence réelle, et réponse aux objections.
5. Conclusions à tirer de la doctrine de la présence réelle. Le Christ absolument tout entier présent dans ce sacrement: (1) Son Corps. (2) Son Sang. (3) Son Ame. (4) Sa Divinité.
6. Manière ou raison dont tout ce qui appartient au Christ est contenu dans ce sacrement: (1) Le Corps sous les apparences du pain, et le Sang sous les apparences du vin. (2) Le Corps sous les espèces du vin, et le Sang sous les espèces du pain; et l'Ame sous l'une ou sous les deux espèces par concomitance ou par connexité naturelle. (3) La Divinité présente par concomitance. (4) Le Père et le Saint-Esprit présents par circuminsession.
7. L'enseignement catholique de la présence réelle tel que l'expose la Bulle *Apostolicæ Curæ* Vengée, n. 11.

I. TÉMOIGNAGE DES PÈRES

Le témoignage des Pères est unanime sur la doctrine de la Présence réelle. Les citer ne servirait qu'à prolonger inutilement ce chapitre. Comme le dit le Catéchisme Romain : « Apporter le témoignage individuel de chacun des Pères serait une tâche sans fin. Qu'il suffise de citer, ou plutôt d'en indiquer quelques-uns dont l'autorité nous sera un critérium péremptoire pour juger des autres. C'est d'abord saint Ambroise qui proclame sa foi. Dans son livre sur les *initiés*, il dit qu'on reçoit dans ce sacrement le vrai Corps de Notre Seigneur, le même qu'il a pris dans le sein de la Vierge. Il déclare que c'est là une vérité qu'on doit croire avec toute la certitude de la foi. Ailleurs, il nous dit en toutes lettres, qu'avant la consécration, c'est du pain ; mais qu'après la consécration, c'est la chair du Christ. Saint Chrysostome, témoin d'une fidélité égale et d'une non moins grande autorité, professe et proclame cette mystérieuse vérité, particulièrement dans sa soixantième homélie où il parle de ceux qui reçoivent indignement ces mystères sacrés ; puis, dans sa quarante-quatrième et sa quarante-cinquième homélie sur saint Jean : « Obéissons à Dieu, dit-il ; n'allons point le contredire, alors même que ses paroles pourraient sembler contraires à notre raison et à nos sens. Ses paroles ne sauraient tromper ; nos sens peuvent facilement se tromper. » Avec cet enseignement que nous donne saint Chrysostome, est absolument d'accord celui de saint Augustin, surtout dans ce passage de son commentaire du trente-troisième psaume : « Se porter soi-même dans ses propres mains est impossible à l'homme, et n'appartient qu'au Christ. Il se portait dans ses

maines lorsqu'il donnait son corps à manger et disait : « Ceci est mon corps. » Passons saint Justin et saint Irénée ; nous voyons saint Cyrille, dans son quatrième livre sur saint Jean, déclarer en termes si formels que ce sacrement contient le Corps de Notre Seigneur, qu'il n'est pas un sophiste, pas un interprète captieux ou obscur qui puisse en faire sortir un autre sens. »

2. CONDAMNATION DE LA DOCTRINE CONTRAIRE

Le même Catéchisme Romain continue à expliquer cette vérité : « Un autre moyen de corroborer la croyance de l'Eglise dans les matières de foi, consiste dans la condamnation de la doctrine contraire. Que la croyance à la Présence réelle fût celle de l'Eglise universelle de Dieu, unanimement professée par tous ses enfants, c'est ce que nous prouve un fait des plus authentiques : lorsque, au onzième siècle, Bérenger osa nier ce dogme, affirmant que l'Eucharistie n'était qu'un signe, cette innovation fut aussitôt condamnée par la voix unanime du monde chrétien. »

3. DÉCRETS DES CONCILES

Le Concile de Verceil, convoqué par l'autorité de Léon IX, dénonça l'hérésie ; Bérenger lui-même rétracta et anathématisa son erreur. Revenu à son orgueil et à son impiété, il se vit condamné dans trois conciles différents, l'un réuni à Tours, et les deux autres à Rome. L'un de ceux-ci avait été convoqué par Nicolas II, et l'autre par Grégoire VII. Le Concile général de Latran, tenu sous Innocent III, ratifia plus tard la sentence ; et la foi de l'Eglise catholique sur ce

point de doctrine fut plus complètement affirmée et plus fortement établie dans les Conciles de Florence et de Trente.

« Si donc le pasteur apporte tous ses soins à l'explication de ces enseignements, il verra ses labours récompensés ; il en verra les heureux effets dans la force communiquée aux faibles, dans la joie et la consolation données aux personnes pieuses. Nous ne parlons point de ceux qui, aveuglés par l'erreur, ne détestent rien tant que les lumières de la vérité. Ils atteindront ce double effet d'autant plus sûrement, que les fidèles ne peuvent pas douter que ce dogme ne soit au nombre des articles de leur foi. Croyant et confessant, comme ils le font, que le pouvoir de Dieu est souverain, ils doivent aussi croire que sa toute puissance est capable d'accomplir le grand œuvre que nous admirons et adorons dans le sacrement de l'Eucharistie ; et enfin, croyant, comme ils le font, à la sainte Eglise catholique, ils doivent forcément admettre que la doctrine exposée ici est bien celle qui nous a été révélée par le Fils de Dieu. » ¹

4. NOTE EXPLICATIVE DU DOCTEUR LINGARD SUR LA PRÉSENCE RÉELLE, ET RÉPONSE AUX OBJECTIONS

Le docteur Lingard, en parlant de la Présence réelle, donne dans son catéchisme une explication très lumineuse que nous pouvons citer comme réponse aux objections des protestants contre ce dogme catholique : « Que notre Sauveur, à la dernière Cène, ait pris dans ses mains du pain et du vin, qu'il les ait bénis successivement, et les ait donnés à ses Apôtres, en disant, pour le pain : *Ceci est mon corps* ; pour

¹ CATÉCH. DU CONC. DE TR. : Le Sacrement de l'Eucharistie.

le vin : *Ceci est mon sang* ; c'est ce que les Ecritures nous déclarent en termes trop évidents pour qu'on puisse admettre la moindre contradiction. Néanmoins le sens véritable de ces paroles a été pendant trois cents ans un sujet de controverse entre catholiques et protestants. Le catholique, faisant porter son argumentation de l'apparence des éléments au sens des mots, prétend que, comme il n'y a aucun changement *visible* dans le pain et le vin, ils doivent avoir subi quelque changement invisible. Il demande si un tel changement est impossible, et il nous ordonne de considérer quel est celui qui profère ces mystérieuses paroles. Qui est-il ? A en juger par nos sens, il est vrai, c'est un homme comme nous. Aujourd'hui, il est assis à table avec ses disciples ; demain, nous le verrons dans les angoisses de la mort, suspendu comme un malfaiteur sur la Croix. Mais que nous dit notre foi ? Qu'il n'est pas seulement homme, mais qu'il est Dieu, ce Dieu qui habite l'éternité, qui d'un mot a fait sortir l'univers du néant, à la volonté duquel toutes choses doivent obéir. Voulez-vous, alors, contester à Dieu le pouvoir d'opérer un changement dans le pain et le vin, si ce changement n'est pas apparent à nos sens ? Oseriez-vous lui donner le démenti, en niant que son corps et son sang soient réellement ce qu'il déclare être son corps et son sang ? C'est ce que firent les gens de Capharnaüm, lorsqu'ils s'écrièrent : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? C'est là une parole dure, et qui peut l'entendre ? » Mais alors, les gens de Capharnaüm le prenaient simplement pour un homme.

D'où il suit de toute évidence que l'unique point en discussion entre les deux partis a pour objet la *puissance* de Dieu. Si vous ne niez pas qu'il lui était possible de changer

ainsi la substance des éléments, que le Christ pouvait littéralement et en vérité dire de ces éléments qu'ils étaient son corps et son sang ; si vous ne soutenez pas qu'un tel changement, une fois opéré, doit nécessairement tomber sous la perception de nos sens, la conséquence forcée est que vous êtes obligés d'admettre avec les catholiques le changement des éléments au corps et au sang du Christ. L'Écriture dit que c'est son corps et son sang ; qui donc, de ceux qui croient à l'Écriture, osera dire que ce n'est pas son corps, que ce n'est pas son sang ?

Pour échapper à la difficulté, certains théologiens ont cherché à s'abriter derrière quelques expressions de notre Sauveur, qu'ils disent des passages analogues, et où le verbe *être* a un sens métaphorique. Ce n'est là qu'un misérable subterfuge. La plus importante des paroles du Sauveur, à la dernière Cène, est le pronom démonstratif. *Ceci* (ce que je tiens dans ma main) *est mon corps*. Il a dit, il est vrai : « Je suis *la porte*, » « Je suis *la vigne*. » Mais quand a-t-il mis la main sur une porte ou sur un cep, et a-t-il dit : *Cette* porte, *cette* vigne, c'est moi ?

On ne peut pas douter que les Apôtres aient enseigné à leurs disciples le sens véritable de ces paroles. Or, nous avons heureusement le moyen d'affirmer quelle était la croyance des chrétiens une cinquantaine d'années après la mort de saint Jean. Nous trouvons ce témoignage dans l'Apologie du martyr saint Justin à laquelle nous avons déjà fait allusion. Son but était d'exposer les doctrines et les pratiques reconnues des convertis, et de les faire paraître sous le jour le plus favorable possible à son souverain infidèle. Or, si l'on n'avait considéré l'Eucharistie que comme une figure, très certainement il l'aurait dit sans hésiter. Nul

besoin en effet de cacher quelque chose où il n'y aurait rien eu qu'on pût trouver extraordinaire et inintelligible. Cependant il ne semble pas avoir jamais voulu parler d'une présence figurée. Il établit carrément que les éléments consacrés sont le corps et le sang du Christ; et il défend la croyance à une doctrine si extraordinaire et si étonnante, parce que c'était l'enseignement de Notre Seigneur à la dernière Cène. Voici quelques-unes de ses paroles : « Pour nous, cette nourriture s'appelle l'Eucharistie. Il n'est point permis d'y participer à quiconque ne croit pas la vérité de notre enseignement, qui n'a pas été lavé dans le bain qui procure la rémission des péchés et une nouvelle naissance, et qui ne mène pas une vie conforme aux préceptes que le Christ nous a légués. Car nous ne recevons pas ces aliments comme un pain et un vin ordinaire. Mais, de même que notre Sauveur Jésus-Christ, en s'incarnant par la vertu de la parole divine, avait pris notre chair et notre sang pour notre rédemption, ainsi, ces substances qui, par suite d'une transformation, deviennent l'alimentation de notre chair et de notre sang, deviennent par la vertu des prières qui sont ses propres paroles, le corps et le sang de ce même Jésus incarné. Telle est la doctrine qui nous a été enseignée. Les Apôtres, en effet, dans les commentaires qu'ils ont écrits et qu'on appelle les Evangiles, nous ont transmis qu'ils avaient reçu l'ordre d'opérer ce changement de la bouche de ce même Jésus au moment où prenant du pain et le bénissant, il leur dit : « Ceci est mon corps ; faites ceci en mémoire de moi. Et pareillement, quand, après avoir pris le calice et l'avoir béni, il leur dit : Ceci est mon sang, et qu'il le leur distribua. Assurément, si la doctrine catholique est fausse, l'erreur a dû s'introduire parmi les chrétiens avant que cette race

d'hommes qui avaient été instruits par les Apôtres eux-mêmes n'eût entièrement disparu. » ¹

Il est clair que quand Notre Seigneur a dit : Ceci est mon corps, il n'y a eu aucun changement extérieur ou naturel. Donc, il faut, pour vérifier ses paroles, qu'il y ait eu un changement intérieur et surnaturel. Car il n'a pas dit : *Ici, avec ceci, ou sous ceci est mon corps*. Mais il a dit : *Ceci, la chose même que j'ai en main, ceci est mon corps*. Naturellement, ce pain continua à paraître avec le même extérieur qu'auparavant ; surnaturellement, en vertu de la toute puissance qui suspend à son gré les lois de la nature, il fut changé, et devint le corps du Christ. ²

5. CONCLUSIONS A TIRER DE LA DOCTRINE DE LA PRÉSENCE RÉELLE. LE CHRIST ABSOLUMENT TOUT ENTIER PRÉSENT DANS CE SACREMENT : (1) SON CORPS. (2) SON SANG. (3) SON ÂME. (4) SA DIVINITÉ.

De la doctrine qui précède, et de l'enseignement du Concile de Trente, nous devons tirer plusieurs conclusions : (1) Le Christ tout entier est présent dans ce sacrement ; il est présent tout entier dans chacune des hosties, et dans chaque parcelle d'hostie séparément, lorsqu'on les divise. Il y a là ce Dieu-Homme conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie, — son corps qui fut déposé dans la crèche de Bethléem, qui fut cloué sur la croix et renfermé dans le sépulcre ; ce même corps qui fut réuni à son âme le jour de sa résurrection, qui est monté au ciel et qui est assis à la droite de son Père. —

¹ SAINT JUSTIN, p. 97.

² LINGARD : Catéch. : La Sainte Eucharistie.

(2) Le sang, le même qui fut répandu pour nous au jardin des oliviers, pendant la flagellation et le couronnement d'épines, sur le chemin du Calvaire, qui coula de ses cinq plaies sacrées sur la Croix, et qu'il réunit à son corps au moment de sa résurrection, — ce sang qui est le prix de notre rédemption. — (3) Son âme, cette même âme qui fut triste jusqu'à la mort, qui descendit dans les Limbes pendant que le corps était au tombeau, et y consola les âmes des justes ; qui fut de nouveau unie à son corps, et qui jouit maintenant, dans le corps glorifié, de la vision béatifique. — (4) Avec le corps, le sang, l'âme, là est aussi la Divinité, c'est-à-dire la seconde personne de la Sainte Trinité, la personne du Fils de Dieu, et avec lui, en raison de l'union qui existe entre les trois personnes divines, le Père et le Saint-Esprit sont aussi présents ; car, où est le Fils, là sont nécessairement le Père et le Saint-Esprit.

6. MANIÈRE OU RAISON DONT TOUT CE QUI APPARTIENT AU CHRIST EST CONTENU DANS CE SACREMENT : (1) LE CORPS SOUS LES APPARENCES DU PAIN, ET LE SANG SOUS LES APPARENCES DU VIN. (2) LE CORPS SOUS LES ESPÈCES DU VIN, ET LE SANG SOUS LES ESPÈCES DU PAIN ; ET L'ÂME SOUS L'UNE OU SOUS LES DEUX ESPÈCES PAR CONCOMITANCE OU PAR CONNEXITÉ NATURELLE. (3) LA DIVINITÉ PRÉSENTE PAR CONCOMITANCE. (4) LE PÈRE ET LE SAINT-ESPRIT PRÉSENTS PAR CIRCUMINSESSION.

Nous devons cependant donner quelques explications de plus sur la manière ou la raison dont tout ce qui appartient au Christ est contenu dans ce sacrement :

(1) D'après l'enseignement du Concile de Trente, le corps du Christ est sous les espèces du pain, et son sang sous les espèces du vin, en vertu des paroles de la consécration, — c'est à dire *per se*, de leur propre pouvoir, ou, comme dit saint Thomas, en vertu du sacrement. Les paroles de la forme dans le sacrement n'affectent que ce qu'elles signifient.

(2) Le corps est sous les espèces du vin, et le sang sous les espèces du pain, l'âme sous les deux espèces, en vertu de la connexion naturelle que les théologiens appellent « concomitance, » par laquelle ces parties du Christ, après sa résurrection, restent inséparablement unies, de telle sorte que là où est une d'elles, les autres y sont aussi.

(3) La Divinité est présente en raison de cette admirable union hypostatique de la seconde personne de la Sainte Trinité avec la nature humaine, à laquelle elle reste inséparablement unie, et qu'on peut appeler une concomitance surnaturelle.

(4) Enfin, en vertu de ce qu'on appelle *circuminsession*, — c'est-à-dire, la parfaite habitation des trois personnes divines l'une dans l'autre ; et en raison de leur union dans une seule et même nature, le Père est dans le Fils et le Saint-Esprit, le Fils est dans le Père et le Saint-Esprit, le Saint-Esprit est dans le Père et le Fils. C'est pourquoi nous avons dans la sainte Eucharistie, avec le Christ, la présence de la Sainte Trinité. Tout cela peut nous faire comprendre que si les Apôtres avaient consacré pendant que le Christ était mort, sous les espèces du pain, le corps aurait été sans le sang et sans l'âme ; et le sang aurait été sous les espèces du vin sans le corps et sans l'âme ; mais sous chaque espèce aurait été la Divinité, parce que le Verbe ne se sépare jamais de ce qu'il s'est uni hypostatiquement.

« D'où il suit, dit le Catéchisme du Concile de Trente, que le Christ tout entier est contenu sous chacune des espèces; de sorte que sous les espèces du pain il n'y a pas seulement le Corps, mais aussi le sang, et le Christ tout entier; de même aussi, sous les espèces du vin, il n'y a pas que le sang, mais encore le Corps et le Christ tout entier. C'est très sagement, toutefois, qu'il a été ordonné qu'il y aurait deux consécrations : elles représentent d'une manière plus frappante la Passion de Notre Seigneur, dans laquelle son sang fut séparé de son corps ; et c'est pour cela que dans la forme de la consécration nous rappelons l'effusion de son sang. »

7. L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE DE LA PRÉSENCE RÉELLE
TEL QUE L'EXPOSE LA BULLE *Apostolicæ Curæ*
VENGÉE. N. II.

La doctrine catholique de la présence réelle est très clairement exposée dans les paroles de la Bulle *Apostolicæ Curæ Vengée*.¹ Par la doctrine de la présence réelle nous entendons que, en vertu des paroles de la consécration, sont rendus présents sous les apparences du pain et du vin le Corps et le Sang de Jésus-Christ, et également, — puisque dans le Christ vivant l'âme et le corps sont inséparables, — son âme et sa Divinité. C'est bien ce que nous entendons aussi par le mot *réellement*, à savoir, que son Corps n'y est pas présent simplement en figure, comme si une simple figure constituait par elle-même une présence réelle; non pas virtuellement non plus, comme si un effet de sa vertu ou de sa puissance, tel que la grâce, était ce qui est réellement

¹ P. 24. N. II.

présent ; mais nous voulons dire que le Corps lui-même est présent. De plus, nous appelons la Présence réelle une présence objective, voulant dire que le Corps du Christ n'est pas simplement présent à la foi, comme une idée est présente à l'esprit qui réfléchit ; mais qu'il est présent sur l'autel, au point qu'il est là, abstraction faite absolument de toute action de l'esprit qui croit. Nos théologiens parlent aussi parfois de cette présence comme d'une présence *spirituelle* ; mais ils n'emploient pas le terme *spirituelle* dans le sens où l'*esprit* est opposé à la *lettre*, ou la chose signifiée opposée au signe ; ils veulent indiquer par cette expression que le Corps du Christ, bien qu'il soit un corps en lui-même, et non un esprit, a néanmoins un mode d'existence qui est naturel non pas à un corps, mais à un esprit ; lequel mode d'existence, de fait, d'après saint Paul (1 Cor. xv. 44) est celui d'un corps ressuscité, et qui le délivre des nombreuses entraves auxquelles un corps matériel est naturellement sujet. Telle est la doctrine catholique. Nous ne nions point qu'elle affirme un étonnant mystère d'existence, et nous ne prétendons pas expliquer comment ce mystère est possible. Nous sommes satisfaits de donner notre adhésion à l'enseignement de Notre Seigneur, tel que le transmettent le langage de la Sainte Ecriture et la tradition de l'Eglise catholique. »





CHAPITRE VI

TRANSUBSTANTIATION

1. Manière dont le Christ devient présent dans l'Eucharistie, et sens du mot Transsubstantiation en opposition à *Consubstantiation* et à *Impanation*.
2. La doctrine de la Transsubstantiation se prouve: (1) Par les paroles de l'institution (2) Par le témoignage des Pères.
3. Extrait du Catéchisme de Lingard, donnant l'explication de ce terme et son histoire.
4. Sens dans lequel on donne parfois le nom de pain à l'Eucharistie après la consécration.
5. La Transsubstantiation est un dogme à part.
6. Quelques exemples à propos de ce mystère.
7. Autres mystères contenus dans ce sacrement, comme conséquence de la Transsubstantiation, ou s'y rattachant.
8. Explication du Catéchisme du Concile de Trente.
9. Les mystères, bien qu'au-dessus de notre intelligence naturelle ne sont pas impossibles.
10. On doit rendre à l'Eucharistie l'adoration suprême, due à Dieu seul; hymne de l'Eglise dans le sens de cette dévotion.

I. MANIÈRE DONT LE CHRIST DEVIENT PRÉSENT DANS L'EUCARISTIE, ET SENS DU MOT TRANSSUBSTANTIATION EN OPPOSITION A *Consubstantiation* ET A *Impanation*.

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié ce premier et si merveilleux effet des paroles de la consécration, la *Présence réelle*.

Les paroles de la consécration produisent un second effet aussi merveilleux : en vertu de ces paroles, Jésus-Christ devient présent, sous les espèces du pain et du vin, en changeant la substance du pain et du vin en la substance de son Corps et de son Sang. Ce changement s'appelle *Transsubstantiation*. Que ce changement ait lieu dans l'Eucharistie, c'est ce qui a fait l'objet d'une définition du Concile de Trente. ¹

2. LA DOCTRINE DE LA TRANSSUBSTANTIATION SE PROUVE :
(1) PAR LES PAROLES DE L'INSTITUTION. (2) PAR LE TÉMOIGNAGE DES PÈRES.

On employa d'abord ce terme *transsubstantiation* dans les écoles de théologie ; il fut plus tard adopté par le Concile de Latran pour exprimer la vraie doctrine de l'Eucharistie, comme le mot *consubstantiel* fut adopté par le Concile de Nicée pour signifier la divinité du Fils de Dieu. « Les protestants qui nous objectent l'introduction de ce mot marchent sur les traces des Ariens, qui objectaient le mot *consubstantiel*, et des Nestoriens qui ne voulaient pas le

¹ SESS. XIII., CAN. 2.

terme θεοτοκος, (mère de Dieu). Le mot transsubstantiation n'est pas plus philosophique que ces termes, et il est tout autant contenu dans l'Écriture. Il est fondé sur la distinction familière entre une substance et ses accidents, ou ses phénomènes. Lorsque Notre Seigneur changea l'eau en vin, la substance de l'eau fut changée; le goût, la couleur, les apparences, etc., de l'eau firent place au goût, à l'arôme, etc., du vin. Dans le Saint Sacrement, le changement substantiel a lieu sans aucun changement accidentel. Pour un changement de ce genre, et aussi différent, il fallait un nom différent, et on n'aurait su en trouver un plus approprié que celui de transsubstantiation. »¹ Il signifie le changement de toute la substance du pain au Corps, et de toute la substance du vin au sang du Christ, en vertu des paroles de la consécration.

(1) « Cet enseignement se prouve d'abord par les paroles de l'institution: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, dont le sens vrai, manifeste est: Tout ce qu'il y a sous ces espèces du pain; ou, tout ce qu'il y a sous ces espèces et qui constitue leur substance; ou encore, tout ce que contiennent ces espèces dans leur substance, — tout cela est *mon corps*. De même, tout ce qu'il y a avec la forme de substance sous les espèces du vin, — tout cela est *mon sang*. Or, le pain restant du pain ne peut pas être son corps; le vin restant du vin ne peut pas être son sang. Par conséquent, pour que les paroles du Sauveur soient vérifiées, il est nécessaire que rien de la substance du pain ne reste sous les espèces du pain, et que rien de la substance du vin ne reste sous les apparences du vin. Les paroles ne déclarent pas que le corps et le sang du Christ sont présents dans le pain et le vin, sous le pain et le vin,

¹ « *Manuel de Théologie* », l. VII., part. II, ch. IV.

ou à côté; mais que ces éléments présents devant le consécrateur *sont eux-mêmes* le corps et le sang du Christ, sous les apparences du pain et du vin. Or, comme avant les paroles de la consécration, les choses présentes sont incontestablement du simple pain et du simple vin; comme, d'autre part, elles ne peuvent pas être à la fois et en même temps du pain et du vin, et aussi le corps et le sang du Christ, elles ne peuvent devenir le corps et le sang du Christ que par un changement des premiers éléments en ces derniers. Ce changement puisque c'est celui d'une substance en une autre, les accidents ou les qualités sensibles restant les mêmes, s'appelle d'un nom très bien choisi: Transsubstantiation. ¹

(2) Cet enseignement se prouve aussi par le témoignage des Pères. Saint Ambroise s'exprime ainsi: « Vous direz peut-être: Ce pain n'est pas autre chose que celui qui sert à la nourriture commune. Avant la consécration, oui, c'est du pain; mais les paroles de la consécration n'ont pas été prononcées, que ce pain devient la chair du Christ. » Ailleurs, il dit encore: « Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu au ciel et sur la terre. Quoique les espèces du pain et du vin soient apparentes, la foi nous dit que, après la consécration, il n'y a plus là que le corps et le sang du Christ. »

3. EXTRAIT DU CATÉCHISME DE LINGARD

DONNANT L'EXPLICATION DE CE TERME ET SON HISTOIRE

Le Docteur Lingard, dans son Catéchisme, explique ainsi le mot *Transsubstantiation* et en fait l'histoire: « Ce terme s'emploie pour indiquer quel genre de changement est opéré,

¹ B. *Apostolicæ Curæ* Vengée, p. 28.

et non la manière dont se fait le changement. On l'adopta d'abord pour plus de commodité au douzième siècle; mais, bien que le terme fût nouveau, la doctrine qu'il exprimait était aussi ancienne que l'Eglise elle-même. « Le pain et le vin, dit notre compatriote Alcuin, dans une lettre à Paulinus, A. D. 796, deviennent par la consécration, la substance du corps et du sang du Christ. » « Sachez, dit saint Cyrille de Jérusalem, A. D. 347, que le pain que nous voyons, bien qu'il ait le goût du pain, n'est cependant pas du *pain*, mais le corps du Christ; et que le vin que nous voyons, bien qu'il ait le goût du vin, n'est cependant pas du vin, mais le sang du Christ. » Et les citations que nous avons données au chapitre précédent, nous disent par la voix de saint Justin, moins de cent ans après la mort de notre Sauveur, que les aliments qui entretiennent notre chair et notre sang, par une transmutation, ou en subissant un changement, ces mêmes aliments, par la consécration, deviennent le corps et le sang de celui qui prit la chair et le sang pour notre salut. »

Cette doctrine est contre certains Luthériens qui enseignaient que le Christ était dans l'Eucharistie par *consubstantiation*, comme si le corps du Christ dans l'Eucharistie était uni à la substance du pain, et que les deux substances y soient en même temps. Elle est aussi contre ceux qui enseignaient l'*impanation*, comme si le Verbe dans l'Eucharistie, était hypostatiquement uni à la substance du pain et du vin, de même que, dans l'Incarnation, il avait pris la nature humaine.

4. SENS DANS LEQUEL ON DONNE PARFOIS LE NOM DE PAIN A L'EUCARISTIE APRÈS LA CONSÉCRATION

Si, après la consécration, on appelle l'Eucharistie du nom de pain, cela ne veut pas dire que la substance du pain subsiste encore ; mais c'est à cause des apparences qui restent, ou de l'élément qui a été changé au corps du Christ, ou bien encore, à cause de la vertu de nourrir qu'il conserve, ou enfin, parce que ce pain est la réfection spirituelle de l'âme.

5. LA TRANSSUBSTANTIATION EST UN DOGME A PART

Il faut noter que ce dogme de la *Transsubstantiation*, ou ce changement merveilleux et étonnant de toute la substance du pain en la substance du Corps du Christ Notre Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son Sang, les espèces du pain et du vin subsistant seules, est un dogme distinct des autres que l'Eglise propose à notre croyance sur l'Eucharistie. Aussi Pie VI, dans sa Constitution *Auctorem Fidei*, a-t-il à juste titre condamné la vingt-neuvième proposition du Synode de Pistoie, laquelle déclare que toute la doctrine de foi relativement à l'Eucharistie consiste dans le dogme de la Présence réelle et la disparition de la substance du pain et du vin, les espèces restant seules.

Saint Thomas nous dit que la *Transsubstantiation* a lieu en un instant ; que, aussitôt que les paroles de la forme sont prononcées, le pain et le vin sont changés, et que le Corps et le Sang du Christ deviennent présents.

6. QUELQUES EXEMPLES A PROPOS DE CE MYSTÈRE

Le mystère de la Transsubstantiation n'est pas un de ceux dont nous pouvons nous faire une idée parfaite. Il y a cependant des exemples qui nous aident à le mieux comprendre, et nous font mieux saisir la futilité des objections qu'on apporte contre la possibilité de ce mystère. Le pain et le vin se changent chaque jour en notre chair et en notre sang d'après les lois naturelles de l'alimentation. Dieu créa le premier homme immédiatement du limon de la terre. La verge de Moïse fut changée en serpent ; l'eau fut changée en vin aux noces de Cana ; l'épouse de Loth fut changée en une statue de sel. Ce sont là tout autant de changements ou de passages d'une substance en une autre.

7. AUTRES MYSTÈRES CONTENUS DANS CE SACREMENT, COMME CONSÉQUENCE DE LA TRANSSUBSTANTIATION, OU S'Y RATTACHANT.

Il y a d'autres merveilles contenues dans ce sacrement, et qui découlent comme conséquence de la *Transsubstantiation*. Leur considération excitera notre admiration pour la toute-puissance que Dieu manifeste dans ce mystère de notre sanctification et de son amour. Jésus-Christ, comme nous l'avons dit, est tout entier présent sous chacune des espèces, et dans chaque hostie, d'une manière vivante. Lorsqu'on divise l'hostie, nous devons supposer que le Christ n'est pas divisé, mais seulement les espèces sacramentelles, selon les paroles de saint Thomas dans l'hymne *Lauda Sion* :

*Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status, nec statura
Signati minuitur.*

Le corps humain du Christ, avec toutes ses parties, existe, sous la moindre parcelle du pain. Ce même Corps est en même temps dans plusieurs endroits. Ce même Corps, pendant qu'il est là, sur la terre, à l'état sacramentel et voilé sous les saintes espèces, est au ciel dans un état de gloire qui lui est propre. Quant aux espèces elles-mêmes, c'est par un miracle de la puissance divine que ces *accidents* subsistent sans un sujet auquel ils adhèrent, et qu'ils sont capables de recevoir toutes les formes et tous les changements qui appartiennent à une substance, lorsqu'ils subissent quelque changement ou la destruction dans l'ordre naturel.

« Le Concile de Trente, » lorsqu'il définit le changement de substance, « a soin d'éviter de se servir du terme *accident*, qui est le mot ordinaire de l'école et corrélatif de substance. Il parle de *species* (ἐἶδος), apparences ou phénomènes. On admet communément, toutefois, que ce ne sont pas simplement des impressions subjectives ; mais que ces espèces ont une sorte de réalité correspondante. » ¹

8. EXPLICATION DU CATÉCHISME DU CONCILE DE TRENTE

Nous ferons aussi observer, d'après les expressions du Catéchisme du Concile de Trente, « que Notre Seigneur n'est pas dans le Sacrement comme en un lieu. Le lieu n'a rapport aux choses qu'autant qu'elles ont de l'étendue. Nous ne disons pas que le Christ est dans le Sacrement, en ce sens qu'il est grand ou petit, — termes qui appartiennent à la quantité, — mais en ce sens qu'il y est une substance. La substance du pain est changée en la substance du Christ, non en étendue ou en quantité ; et la substance, il faut le

¹ « *Manuel de Théol.* » 1. VII. part. II. ch. IV.

reconnaître, est contenue dans un petit tout aussi bien que dans un grand endroit. La substance de l'air, par exemple, en petite ou en grande quantité ; celle de l'eau, renfermée dans un vase ou coulant dans une rivière, est nécessairement toujours la même. Dès lors, comme le Corps de Notre Seigneur succède à la substance du pain, nous devons affirmer qu'il est dans le Sacrement de la même manière que le pain était avant la consécration ; que la substance du pain fût présente en petite ou en grande quantité, c'est une question absolument indifférente. »

9. LES MYSTÈRES, BIEN QU'AU-DESSUS DE
NOTRE INTELLIGENCE NATURELLE, NE SONT PAS IMPOSSIBLES

Le mystère de la sainte Eucharistie consiste principalement dans ces trois faits : (1) L'existence d'un corps humain sous les espèces d'un petit fragment de pain ; (2) l'existence des accidents du pain et du vin sans leur substance ; (3) la présence du Corps du Christ en plusieurs endroits à la fois.

Bien que tout cela dépasse notre intelligence naturelle, on ne peut pas démontrer qu'il y ait là rien d'impossible. Le mystère de l'Eucharistie, comme beaucoup d'autres mystères de notre religion, est au-dessus de l'intelligence humaine ; et, par conséquent, la raison humaine est incapable d'y découvrir quelque répugnance ou la moindre contradiction. Pour en arriver là, il serait nécessaire de connaître parfaitement la nature de la substance, et de savoir aussi bien ce que c'est que l'état sacramentel. Tant que l'esprit humain n'aura pas pleinement élucidé ces deux points, il ne pourra pas déclarer impossible la manière dont le Christ existe dans le Saint Sacrement.

10. — ON DOIT RENDRE A L'EUCARISTIE L'ADORATION SUPRÊME, DUE A DIEU SEUL ; HYMNE DE L'EGLISE DANS LE SENS DE CETTE DÉVOTION.

Terminons ce chapitre en nous rappelant que, comme Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie, il y a droit aux plus hauts hommages de ses créatures, — au même culte de *latrie* que les Anges et les Saints lui rendent dans le ciel. C'est ce qu'enseigne expressément le Concile de Trente. (Sess. XIII., ch. v). Le précepte d'adorer le Saint Sacrement est à la fois négatif et affirmatif ; — c'est-à-dire qu'il n'est jamais permis de rien dire ou rien faire de contraire à l'adoration qui lui est due, d'une part ; et que, d'autre part, nous devons lui offrir cette adoration toutes les fois que l'occasion s'en présente ; par exemple, lorsque nous visitons une église, lorsqu'on le porte en procession, ou comme viatique aux malades. Nous devons prendre garde qu'il n'y ait de notre part aucun manque d'attention ou de respect, quand nous sommes en présence de l'adorable sacrement ; éviter, soit pour nous, soit pour les autres, toute distraction volontaire qui pourrait offenser la présence divine. Voyons donc avec une foi vive tout ce que contient ce mystère ; voyons-y Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, restant avec nous par sa présence dans ce sacrement ; répétons-lui les paroles, exprimons-lui les sentiments de l'Eglise dans son hymne :

*Adoro te devote, latens Deitas,
Quæ sub his figuris vere latitas :
Tibi se cor meum totum subjicit ;
Quia te contemplans totum deficit :*

*Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur :
Credo quidquid dixit Dei Filius :
Nil hoc verbo Veritatis verius.*

*In Cruce latebat sola deitas :
At hic latet simul et humanitas :
Ambo tamen credens atque confitens,
Peto quod petivit latro pœnitens.*

*Plagas, sicut Thomas, non intueor,
Deum tamen meum te confiteor :
Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.*

*O memoriale mortis Domini,
Panis vivus, vitam præstans homini,
Præsta meæ menti de te vivere,
Et te illi semper dulce sapere.*

*Pie Pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine,
Cujus una stilla saluum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.*

*Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud quod tam sitio ;
Ut, te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuæ gloriæ. Amen.*



CHAPITRE VII

LE MINISTRE DE LA SAINTE EUCHARISTIE

1. Le ministre de la consécration : exposé de la doctrine et preuves.
2. Le ministre de la distribution ou de l'administration de l'Eucharistie : —
(1) ordinaire ; (2) extraordinaire.
3. Jours où l'on ne doit pas donner la communion.
4. Défense de toucher les vases sacrés.
5. Sacrilège de fonction et son châtement.

Dans les chapitres précédents, nous avons traité de la nature de ce sacrement, de la présence réelle, de la transsubstantiation et de l'adoration due à la sainte Eucharistie. Nous allons examiner et étudier par quel ministère s'accomplit cet adorable mystère ; — c'est-à-dire quels sont les ministres de ce sacrement, pour sa consécration et pour sa distribution aux fidèles.

I. LE MINISTRE DE LA CONSÉCRATION :
EXPOSÉ DE LA DOCTRINE ET PREUVES

Parlons d'abord du ministre de la consécration. Seuls, l'évêque et le prêtre validement ordonnés ont le pouvoir de consacrer, ou de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ. C'est aux Apôtres seuls et à leurs successeurs dans le sacerdoce que le Christ a conféré ce pouvoir par les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi. »¹ Il n'est permis à personne autre de s'arroger ce privilège, selon l'enseignement de Saint Paul :² « Car tout pontife pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés... Et nul ne s'attribue à soi-même cet honneur ; mais il faut y être appelé de Dieu comme Aaron. »

Le quatrième Concile de Latran défend que nul ne tente de produire ce sacrement, si ce n'est le prêtre légitimement ordonné. Le Concile de Trente déclare « anathème à quiconque osera dire que par les paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, Jésus-Christ n'a pas ordonné les Apôtres prêtres, ou qu'il n'a pas commandé qu'eux, aussi bien que ses autres prêtres puissent offrir son corps et son sang. »³

Il est donc de foi que les Apôtres, à la dernière Cène, furent ordonnés prêtres de la Loi nouvelle, qu'eux seuls et leurs successeurs dans le sacerdoce, à l'exclusion des autres fidèles, ont le pouvoir de consacrer la sainte Eucharistie. Cette définition est contre la doctrine des Presbytériens, qui

¹ S. LUC. XXII. 19.

² HÉB. V. 1, 4.

³ SESS. XXII., CAN. 2.

prétendent que tous ceux qui ont reçu le baptême ont les pouvoirs sacerdotaux, même sans aucune ordination. Leur enseignement sur ce point est une conséquence naturelle de leur refus d'admettre les saints ordres comme un sacrement.

2. LE MINISTRE DE LA DISTRIBUTION OÙ DE L'ADMINISTRATION DE L'EUCARISTIE : (1) ORDINAIRE ; (2) EXTRAORDINAIRE

Le ministre qui peut administrer l'Eucharistie est *ordinaire* ou *extraordinaire*.

(1) Le ministre *ordinaire* de l'administration de ce sacrement est le prêtre. Cet honneur appartient surtout aux pasteurs des âmes, qui ont pour devoir d'administrer ce sacrement, non seulement dans les cas de nécessité, mais encore toutes les fois qu'il leur est demandé raisonnablement par un membre de leur troupeau ; et ils sont obligés de porter le viatique aux mourants, même au péril de leur vie. Bien que cette obligation incombe aux pasteurs des âmes, et qu'il y ait pour eux devoir rigoureux d'administrer la sainte communion, les autres prêtres, par délégation, peuvent administrer ce sacrement avec l'autorisation même simplement tacite des pasteurs. Les religieux et les prêtres réguliers peuvent, dans leurs églises, donner la sainte communion à toutes les personnes qui se présentent pour la recevoir, excepté le jour de Pâques où ils ne peuvent la donner qu'aux personnes qui habitent leur maison. Cette exception n'oblige pas dans les pays comme l'Angleterre et l'Ecosse, où il n'y a pas de paroisses régulières dans un diocèse, ni droits curiaux au sens rigoureux.

(2) Le ministre *extraordinaire* de ce sacrement est le diacre, qui délégué par le curé de la paroisse ou par l'évêque, peut

administrer la communion, non seulement dans les cas de pressante nécessité, mais aussi dans les cas d'une nécessité grave, et quand on ne peut avoir un prêtre pour donner la communion.

Dans les cas d'extrême nécessité, non seulement les diacres, mais les clercs inférieurs, même une personne laïque, pourraient donner la communion, comme l'établit clairement Benoît XIV, (Trac. de sac. Missæ) et saint Liguori (Th. Moral., lib. VI., tr. 3, N° 237). Ce qu'une personne peut faire pour les autres dans un cas de pareille nécessité, elle peut le faire pour elle-même, comme cela s'est présenté dans les jours de persécution de la primitive Eglise. On rapporte que la reine Marie d'Ecosse se communia elle-même dans sa prison avant d'être livrée aux bourreaux. La raison en est que le précepte divin de la communion oblige à l'heure de la mort; et aucun précepte divin ou ecclésiastique ne défend de prendre la sainte communion et de la recevoir de ses propres mains dans un cas de nécessité de ce genre. On ne peut supposer une telle alternative que dans le cas où il serait impossible de trouver un prêtre ou un diacre pour administrer le sacrement. Dans les premiers temps de l'Eglise, il est certain que les clercs dans les ordres mineurs, et même les laïques, avaient l'autorisation, dans les cas de nécessité, de porter le saint sacrement et de l'administrer. Saint Tarcisus, un jeune acolyte, fut battu et mis à mort par les païens pendant qu'il portait la sainte Eucharistie; et saint Denys d'Alexandrie nous dit comment il fit porter par un enfant la sainte Eucharistie à Sérapion mourant. (Eusèbe, « Hist. Eccl., » l. VI. ch. 44).

3. JOURS OU L'ON NE DOIT PAS DONNER LA COMMUNION

Il est défendu de donner la sainte communion, excepté aux malades, le vendredi saint et avant la messe le samedi saint. A la messe de minuit, le jour de Noël, on ne peut la donner qu'avec une permission de l'évêque ou du Saint Siège.

Il y a de nombreuses règles à observer pour l'administration de ce sacrement. Elles regardent les prêtres plutôt que les laïques, et point n'est besoin de les transcrire des ouvrages ordinaires de théologie qui se trouvent dans la bibliothèque de tout prêtre.

4. DÉFENSE DE TOUCHER LES VASES SACRÉS

A part le cas d'extrême nécessité dont nous avons parlé, l'administration de cet auguste sacrement reste confiée exclusivement aux prêtres ; et selon les termes du Catéchisme du Concile de Trente, « l'Eglise a aussi défendu, par une loi formelle, que nul qui n'est pas consacré à la religion, à part le cas de nécessité, ne touche les vases sacrés, les linges ou objets immédiatement nécessaires à la consécration. Les prêtres et les fidèles peuvent apprendre de là quelle piété et quelle sainteté doivent avoir ceux qui consacrent, administrent, ou reçoivent le saint des saints. L'Eucharistie, toutefois, comme on l'a fait observer pour les autres sacrements est également valide, qu'elle soit administrée par des mains saintes ou par des mains indignes. Il est de foi que l'efficacité des sacrements ne dépend point du mérite du ministre, mais de la vertu et de la puissance de Notre Seigneur Jésus-Christ. »

5. SACRILÈGE DE FONCTION ET SON CHATIMENT

Il est hors de doute que Cranmer et les Réformateurs anglais ont rejeté la doctrine catholique du sacerdoce chrétien, comme ils ont rejeté celle de la Présence réelle et du saint sacrifice de la messe, et qu'ils n'admettent le mot de « Sacerdoce » que dans un sens métaphorique. Il est certain aussi que l'Église n'a jamais admis la validité des ordres anglicans. Ils ont été tout récemment déclarés nuls et invalides par la Bulle *Apostolicæ Curæ* de Léon XIII, dont je parlerai plus longuement en traitant du sacrement de l'Ordre.

C'est pourquoi il sera fort à propos, pour les membres du clergé anglican qui oseraient maintenant dire la messe, et accomplir les autres fonctions sacerdotales; comme il sera utile à ceux qui pourraient se laisser à leur suite induire en erreur, de lire l'extrait suivant du « *Sacrilège de Fonction* » et de son châtement.

« Le sacrilège de fonction a lieu quand ceux qui n'y sont point appelés usurpent les fonctions du sacerdoce. Ainsi Gédéon fait un éphod, c'est-à-dire un ornement pontifical du tabernacle, non pas à Shilo, mais à Ephra, sa propre ville, où le peuple fut entraîné pour y rendre le culte, au lieu d'aller à Shilo où était le tabernacle. Cet acte, dit le texte, fut la ruine de Gédéon et de sa maison. Son fils Abimélech, se révoltant contre ses frères, en tua soixante-dix contre une pierre; puis, une pierre lancée par une femme le frappa lui-même à la tête, et il fut enfin, sur son ordre, transpercé par son écuyer.

Saül ose, de ses propres mains, offrir un sacrifice à Dieu en l'absence de Samuel. Le royaume est enlevé à sa famille, et

plus rien ne lui réussit. Il se plonge dans d'autres crimes, comme celui d'épargner Agag et ses troupeaux. Il est vaincu par les Philistins ; lui et trois de ses fils périssent dans la bataille. Un quatrième, Isboeth est trahi ; il est pendu avec sept autres pour apaiser les Gabaonites.

Osa, qui n'était pas lévite, étend la main et la porte sur l'arche pour l'empêcher de tomber. Il semble que c'était là un acte pieux ; et cependant, pour ce fait, Dieu le frappa immédiatement à mort.

Osias, malgré les prêtres, entre dans le sanctuaire pour y brûler de l'encens, fonction réservée uniquement aux prêtres. Cet acte, dit le texte, fut sa perte, car il pécha contre le Seigneur. Aussi, pendant qu'il avait encore l'encens en mains pour le brûler, une lèpre lui couvrit subitement le front, au point qu'il fut obligé non seulement de quitter aussitôt le temple, mais de passer le restant de sa vie loin de toute société humaine. Et, à sa mort, il ne fut point enseveli dans le tombeau de ses pères, mais dans un champ, séparé d'eux pour toujours.

Que ceux qui usurpent des fonctions saintes considèrent si ces exemples ne les concernent pas. Semblables à Osa, ils portent les mains sur les choses sacrées, et plût à Dieu que leur crime ne fût pas plus énorme ! Comme Gédéon, ils causent la perte de leur propre héritage. A l'exemple de Saül et d'Osias, ils s'arrogent les fonctions sacerdotales, car ils se disent pasteurs de paroisses, et doivent offrir des prières pour les péchés du peuple. » ¹

¹ Voy. SPELMAN : « *Histoire du Sacrilège*, » §. 5.



CHAPITRE VIII

LE SUJET DE LA SAINTE EUCHARISTIE

1. Ceux qui peuvent recevoir l'Eucharistie valablement. Le cas des enfants.
2. Ceux qui peuvent la recevoir licitement.
3. Obligation de recevoir la communion.
4. Explication du précepte divin.
5. Le *Viatique*. Quand il y a obligation de le recevoir, et ceux qui peuvent recevoir la communion en viatique.
6. Précepte ecclésiastique de la communion. Quand il oblige.
7. Temps pour accomplir le devoir pascal.
8. Pratique de la communion quotidienne et fréquente.
9. Manière de faire la communion spirituelle.
10. Pratique de ne donner la communion que sous une espèce ; explications et raisons pour lesquelles l'Eglise a adopté cette pratique.
11. Réponse aux objections qu'on oppose à cette pratique.

I. CEUX QUI PEUVENT RECEVOIR L'EUCCHARISTIE VALIDEMENT, LE CAS DES ENFANTS

Par sujets de la communion, j'entends ici ceux qui peuvent recevoir ce sacrement. Ceux qui ont été baptisés, et ceux-là seuls, peuvent recevoir validement la sainte Eucharistie, parce que le baptême seul donne droit aux autres sacrements. Ceux qui ont le baptême peuvent validement recevoir l'Eucharistie, qu'ils soient en santé, malades, ou à l'heure de la mort, comme le fit notre divin Sauveur qui voulut recevoir ce sacrement à la dernière Cène avant de le donner à ses Apôtres.

Même les enfants, qui n'ont pas atteint l'âge de raison peuvent recevoir validement l'Eucharistie. Dans les premiers temps du Christianisme, on avait la coutume, dans les Eglises d'Orient et d'Occident, de donner la communion aux enfants, sous l'espèce du vin, immédiatement après le baptême. Le prêtre le faisait en plongeant le doigt dans les espèces consacrées, et le mettant ensuite dans la bouche de l'enfant. Cet usage se pratique encore dans certaines contrées de l'Orient; et Benoît XIV ordonnait de son temps de l'observer dans l'église grecque. ¹

Il n'a plus lieu parmi nous, et on ne donne plus l'Eucharistie aux enfants, ni aux adultes nouvellement baptisés, à moins que, chez ceux-ci, l'instruction et des dispositions suffisantes ne leur permettent de la recevoir.

Si on donnait l'Eucharistie à un juif, à un païen ou à un autre individu non baptisé, il la recevrait en réalité, mais non en tant qu'elle est un sacrement. L'Eucharistie serait

¹ Synod. Dioc., l. vii.

mise sur sa langue, comme dans tout autre endroit matériel, dans un ciboire ou une custode ; mais la personne n'en recevrait aucun effet, pas plus qu'une branche morte séparée du tronc ne reçoit de la nourriture de la pluie qui l'humecte.

2. CEUX QUI PEUVENT LA RECEVOIR LICITEMENT

Toutefois, l'Eglise ne permet pas de donner la communion à tous ceux qui peuvent la recevoir validement. Elle a toujours exclu de la réception de ce sacrement les indignes, ceux qui ne jouissent pas de l'usage de leur raison, et, aujourd'hui, les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de discrétion.

Les enfants, peut-on dire, ont l'âge de raison suffisant pour approcher de ce sacrement, quand ils sont capables de distinguer l'Eucharistie d'une autre nourriture, ou lorsqu'ils sont capables de pécher. Mais Benoit XIV n'admet pas que la discrétion suffisante pour le sacrement de pénitence, le soit pour l'Eucharistie qui est d'une excellence beaucoup plus grande ; et « conséquemment, il faut une maturité plus grande pour la recevoir avec la piété et le respect voulus. »

D'après certains auteurs, les enfants de dix à quatorze ans ne sont tenus par aucun précepte de recevoir l'Eucharistie. Cette décision ne s'applique point au cas où il y a danger de mort. Alors, ils doivent recevoir le viatique, pourvu qu'ils soient au moins capables de distinguer ce sacrement comme quelque chose de saint et de différent d'une autre nourriture.

On ne doit pas donner l'Eucharistie aux aliénés qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Mais s'ils en ont joui pendant un certain temps, et qu'ils aient alors montré de la dévotion envers ce sacrement, surtout par une vie réellement chrétienne,

on doit leur donner la communion à l'heure de la mort, pourvu qu'il n'y ait pas danger d'irrévérence. Quant aux demi-insensés, s'ils sont capables de discerner cet aliment céleste d'une nourriture profane, ils peuvent recevoir la communion à l'heure de la mort, et seulement au temps de Pâques. On en peut dire autant des sourds-muets de naissance, s'ils donnent quelques signes de repentir de leurs péchés, et s'ils ont quelque notion du sacrement. Ceci ne s'applique pas aux sourds-muets de nos jours, qui apprennent à lire, à écrire, et qui étudient la doctrine chrétienne. Ils ont droit à être traités comme des chrétiens ordinaires pour la réception des sacrements. Ceux qu'on appelle des énergumènes, ceux dont le corps est possédé ou torturé par de mauvais esprits, peuvent être autorisés, aux intervalles lucides, à recevoir la communion non seulement à l'heure de la mort et au temps pascal, mais aussi à d'autres époques, pourvu qu'il n'y ait aucun danger d'irrévérence. On doit refuser la communion aux pécheurs occultes, s'ils la demandent *privatim*, pourvu que la connaissance de leurs crimes provienne d'une autre source que le tribunal de la pénitence ; puisque la science fournie par ce sacrement ne peut jamais être employée au préjudice ou à la confusion du pénitent. Mais s'ils demandent la communion publiquement, on ne peut la leur refuser. Aux pécheurs publics, qu'ils demandent la communion en particulier ou en public, on doit la refuser. On entend par pécheurs publics ceux dont les crimes sont ouvertement connus, par une sentence judiciaire, par leur propre aveu, ou par la notoriété générale. Ce cas a lieu lorsqu'ils persévèrent dans leurs crimes, et qu'ils ne montrent aucun signe suffisant de repentir ou de changement de vie. Toutefois, il faut entendre que cette décision ne s'applique que quand il s'agit

de fautes mortelles, qui sont de nature à donner du scandale ou le mauvais exemple au prochain.

3. OBLIGATION DE RECEVOIR LA COMMUNION

Nous avons parlé de ceux qui peuvent recevoir l'Eucharistie, et de ceux à qui il n'est pas permis de la donner. Il est nécessaire d'exposer l'obligation de recevoir ce sacrement qui incombe aux chrétiens.

Commençons par remarquer que la réception de ce sacrement n'est pas nécessaire au salut de nécessité de moyen (necessitate medii). Les enfants qui meurent avant l'âge de discrétion peuvent être sauvés sans l'Eucharistie, par la grâce du baptême. Mais elle est nécessaire de nécessité de précepte : il y a précepte divin et précepte ecclésiastique.

4. EXPLICATION DU PRÉCEPTÉ DIVIN

Le précepte divin de recevoir le sacrement de l'Eucharistie se trouve dans ces paroles du Christ : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. »¹ Ce précepte affecte tous et uniquement les adultes ; et, selon l'opinion la plus probable, seulement les personnes qui ont reçu le baptême.

Ce précepte divin nous oblige de recevoir la communion souvent pendant la vie, à l'heure de la mort, ou quand nous sommes en danger de mort ; que ce danger vienne d'une maladie, d'un accident ou de toute autre cause.

¹ S. JEAN. VI. 54.

Ce précepte est tellement rigoureux qu'on est tenu de recevoir le viatique lorsqu'on est en danger de mort, lors même que par dévotion on aurait fait la communion quelques jours auparavant.

5. LE *Viatique*. QUAND IL Y A OBLIGATION DE LE RECEVOIR, ET CEUX QUI PEUVENT RECEVOIR LA COMMUNION EN VIATIQUE.

Une personne est-elle obligée de recevoir le viatique dans le cas où, ayant déjà fait la communion le matin, par dévotion, une maladie ou un accident la mettent en danger de mort ? Trois opinions : Les uns affirment qu'elle peut et doit le recevoir ; les autres, qu'elle ne peut pas et ne doit pas le recevoir ; les troisièmes, qu'on peut lui donner la communion en viatique, mais que ce n'est pas obligatoire. Ce dernier avis est le plus sûr et on doit s'y tenir pour la pratique. (S. Alph., N° 285 ; Benoit XIV., de Syn. Diœc. l. VII., ch. II).

Même ceux qui sont condamnés à mort, suivant l'usage autorisé par la piété chrétienne, doivent être autorisés à recevoir ce sacrement. Saint Alphonse enseigne que, dans ce cas, la loi du jeûne n'oblige pas. Il n'est pas nécessaire non plus qu'ils reçoivent la communion le jour même de l'exécution, pourvu qu'ils l'aient fait un jour ou deux avant. Mais on conseille, et il est préférable, de la recevoir ce jour-là : c'est la meilleure préparation à la mort et à l'entrée dans l'éternité.

La raison de tout cela est que l'Eucharistie a été instituée comme un aliment spirituel pour nourrir et fortifier les âmes : on devrait donc la recevoir souvent. Elle a été aussi instituée comme viatique pour nous prémunir contre nos ennemis à

l'heure de la mort. Le Christ n'a point déterminé combien de fois pendant la vie on devait recevoir ce sacrement ; il a laissé à son Eglise le soin de le décider.

6. PRÉCEPTÉ ECCLÉSIASTIQUE DE LA COMMUNION. QUAND IL OBLIGE

A propos du précepté ecclésiastique, nous savons qu'à l'origine la ferveur et la sainteté des fidèles étaient telles qu'ils avaient l'habitude de recevoir la communion tous les jours. Cet usage s'observait encore au temps de saint Cyprien. Plus tard, comme la piété des fidèles se refroidissait, ils ne recevaient pas la communion si fréquemment ; et l'Eglise porta une loi obligeant tous ses enfants à recevoir l'Eucharistie au moins trois fois par an, c'est-à-dire à Pâques, à la Pentecôte et à Noël. Cette pratique se maintint jusqu'au commencement du treizième siècle. Enfin, au Concile de Latran, en 1214, le précepté de la communion fut rendu obligatoire au moins une fois l'an, et à Pâques ou aux environs. C'est la loi générale de l'Eglise depuis cette époque. Cette loi est tellement rigoureuse, que ceux qui ne s'y conforment pas, sont passibles, de leur vivant, de se voir excommuniés ou exclus de l'Eglise ; et, après leur mort, d'être privés de la sépulture ecclésiastique, dans le cas où ils ne donneraient pas des marques de repentir. On n'encourt l'excommunication que par une sentence formelle de l'évêque. Les fidèles se rendent néanmoins coupables d'une faute qui mérite ces graves châtiments.

7. TEMPS POUR ACCOMPLIR LE DEVOIR PASCAL

Le temps d'accomplir le devoir pascal, selon l'ordonnance du Pape Eugène IV, s'étend du dimanche des Rameaux au dimanche de Quasimodo ; mais on le prolonge suivant les besoins des différents pays et des diocèses. Ainsi, en Irlande, il s'étend du commencement du carême à la fête de saint Pierre et saint Paul ; en Angleterre et en Ecosse, du commencement du carême au dimanche de Quasimodo dans certains diocèses ; et pour d'autres, jusqu'au dimanche dans l'octave de l'Ascension. Ces réglementations particulières se promulguent au commencement du carême, et on en donne connaissance aux fidèles dans les églises. Une personne qui prévoit qu'il ne lui sera pas possible de recevoir la communion pendant le temps pascal, n'est pas tenue d'anticiper. Dans le cas où elle aurait anticipé, elle serait obligée, au temps pascal, de faire la communion de nouveau, si l'empêchement prévu avait disparu. Si, par négligence ou par malice, une personne n'a pas fait la communion pendant le temps pascal, il y a toujours obligation pour elle de la recevoir, si elle n'a pas communié dans le courant de l'année ; la raison en est que le précepte ecclésiastique contient deux choses : faire la communion au moins une fois l'an, et la faire à Pâques ou aux environs. La communion une fois l'année est la partie principale de la loi, qui détermine le temps où oblige le précepte divin. On ne satisfait point à la loi par une communion indigne ou sacrilège, pas plus relativement au devoir pascal qu'à la communion annuelle. Innocent XII a condamné une proposition soutenant le contraire. ¹

¹ Prop. 55 : « *Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegiam Domini manducationem.* »

Telle est l'étendue de l'obligation de recevoir la sainte Eucharistie. Mais le désir de l'Eglise est que les fidèles la reçoivent fréquemment, parce que c'est la volonté de Jésus-Christ lui-même, qui désire nous rendre de plus en plus conforme à lui. Ce sacrement, en effet, nous transforme en Jésus-Christ, puisque le Christ habite en nous et nous en lui, au point que cette étroite union peut faire dire à chacun avec l'Apôtre : « Je vis maintenant, ou plutôt, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. »¹

8. PRATIQUE DE LA COMMUNION QUOTIDIENNE ET FRÉQUENTE

La pratique de la communion quotidienne existait dans les premiers temps du christianisme, soit en vertu du précepte, soit par dévotion, selon les diverses opinions des théologiens. La piété des chrétiens s'étant peu à peu refroidie, cet usage cessa. De son temps, saint Augustin, interrogé sur ce point, répondit par ces paroles : « *Quotidie Eucharistiæ communionem percipere nec laudo nec vitupero* ; Je ne loue ni ne blâme l'usage de la communion quotidienne. » Innocent XI, dans son décret sur la communion de chaque jour, décide pour les cas particuliers de laisser au jugement, à la prudence, et à la discrétion des confesseurs le soin de permettre ou non à leurs pénitents de communier tous les jours.

Benoît XIV fait observer qu'on ne doit pas permettre la communion fréquente aux personnes qui retombent souvent dans des fautes graves, et qui ne sont pas assez vigilantes pour faire pénitence et se corriger. Ce saint docteur pense que même à ceux qui ne consentent pas à des péchés graves,

¹ GAL. II. 20.

mais ont de l'attachement au péché véniel, on ne doit pas permettre de faire trop souvent la communion. D'où il suit qu'on ne doit pas suivre en pratique l'opinion qui enseigne que, pour la communion fréquente, même quotidienne, il est uniquement nécessaire d'être exempt de faute grave. Bien que l'état de grâce soit suffisant pour échapper au péché de sacrilège, ce n'est cependant pas tout ce qui est requis pour la communion fréquente, et surtout pour la communion de chaque jour.

Comme règle pour les catholiques en général, notre conclusion est que peu nombreux sont ceux à qui un confesseur prudent permettra la communion de chaque jour. Il est très peu de personnes auxquelles on ne puisse la permettre une fois par semaine, et nul à qui on ne puisse la permettre une fois par mois. ¹ Lorsqu'on n'a pas le bonheur de faire la communion sacramentelle, où l'on reçoit *réellement* le corps, le sang, l'âme et la divinité de notre Sauveur, il est très utile de faire la communion spirituelle, à cause des précieux avantages que l'on en retire.

9. MANIÈRE DE FAIRE LA COMMUNION SPIRITUELLE

Elle consiste dans les actes suivants : « (1) Un acte de foi, par lequel on croit fermement que Jésus-Christ est présent dans la sainte Eucharistie. (2) Un acte d'amour, auquel on joint un acte de contrition de ses péchés. (3) Un acte de désir, par lequel on invite Jésus-Christ à venir dans notre âme. (4) Un acte de remerciement, comme si on l'avait réellement reçu.

¹ A. GORITIA, tab. 139.

La communion spirituelle peut se faire partout et en tout temps, même plusieurs fois par jour. Mais on recommande de la faire principalement pendant la messe, aux bénédiction, et dans les visites au Saint Sacrement.

Ajoutons ici une courte explication sur l'usage introduit par l'Eglise de ne donner la communion aux laïques que sous une seule espèce, — c'est-à-dire sous l'espèce du pain.

10. PRATIQUE DE NE DONNER LA COMMUNION QUE SOUS UNE ESPÈCE ; EXPLICATIONS ET RAISONS POUR LESQUELLES L'ÉGLISE A ADOPTÉ CETTE PRATIQUE.

L'usage de donner la communion sous les deux espèces fut généralement, mais non universellement observé dans l'Eglise jusqu'au douzième siècle ; et, de fait, dans certaines régions grecques, la coutume était encore au temps de Benoit XIV de donner aux fidèles l'hostie consacrée, et faite de pain fermenté, après l'avoir trempée dans le précieux sang, le jour des fêtes solennelles de Pâques, de la Pentecôte, et de la Nativité de Notre Seigneur. La communion sous les deux espèces n'est pas de précepte divin, comme le déclare le Concile de Trente, qui condamne ceux qui affirment le contraire. Dès lors, l'Eglise peut donc interdire l'usage du calice aux fidèles. C'est ce que firent certains évêques au douzième siècle ; et, au quinzième, une loi générale de l'Eglise, promulguée par le Concile de Constance. Cette sage défense a été portée et mise en vigueur par l'Eglise pour les raisons que voici :

(1) Le grand danger de répandre les saintes espèces quand il y avait un certain nombre de communions à donner, comme il arrivait souvent que les saintes espèces tombaient sur la barbe et les vêtements des communians.

(2) La difficulté de conserver les espèces du vin pour la communion des malades, parce que cette espèce s'aigrit ou s'altère très vite.

(3) La répugnance qu'ont certaines personnes à boire du vin, et beaucoup à boire après d'autres.

(4) Dans bien des pays le vin est extrêmement rare, et on ne peut s'en procurer qu'à grands frais et avec difficulté.

(5) L'entêtement des hérétiques, qui s'obstinaient à soutenir que la communion sous les deux espèces était de précepte divin, nécessaire au salut, et de l'essence du sacrement. Pour ces graves raisons et autres semblables, l'Eglise a interdit aux laïques l'usage du calice, exerçant en cela, selon l'enseignement du Concile de Trente, son pouvoir de régler le mode de réception des sacrements, en sauvegardant leur substance et tout ce qui leur appartient en vertu de l'institution divine.

Le Christ, il est vrai, comme l'a expliqué le Concile de Trente, institua cet auguste sacrement à la dernière Cène, et l'administra à ses Apôtres sous les deux espèces. Mais il ne s'en suit pas nécessairement que, en agissant ainsi, il a établi une loi rendant obligatoire pour les fidèles de recevoir ce sacrement sous les deux espèces. Il en parle lui-même souvent, en ne faisant mention que d'une seule espèce : « Si quelqu'un mange de ce pain, dit-il, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » Ailleurs : « Celui qui mange ce pain vivra éternellement. » On objecte communément contre la pratique actuelle (1) qu'elle est tout à fait moderne, et (2) qu'elle est contraire à l'essence du sacrement.

II. RÉPONSE AUX OBJECTIONS QU'ON OPPOSE A CETTE PRATIQUE

(1) Nous accordons que pendant les douze premiers siècles, les fidèles communiaient ordinairement sous les deux espèces. Nous avons néanmoins de nombreux exemples de communions sous une seule espèce. Ainsi, on donnait souvent l'Eucharistie aux enfants sous l'espèce du vin, comme cela se pratique encore parmi les Grecs. Dans les temps difficiles et aux époques de persécution, on emportait des hosties consacrées pour faire la communion chez soi. Les malades aussi ne communiaient souvent que sous une seule espèce. Nous pouvons conclure, d'après saint Léon, (Serm. 42, « De Quadragesima ») et d'après Sozomène, (« Hit., » VIII. 5) qu'à Rome et à Constantinople, même en public, on donnait souvent la communion aux fidèles sous la seule espèce du pain. Ainsi faisait-on également en Angleterre au temps des vieux Saxons. (Voy. Bède, « Hist. Eccl., » II. 5).

Aux messes dites des présanctifiés de l'Eglise grecque pendant le carême, et de l'Eglise d'Occident le vendredi saint, le prêtre et les fidèles ne reçoivent que l'hostie consacrée... En outre, le simple raisonnement théologique nous dit que si le Christ est tout entier sous chaque espèce, ceux qui reçoivent l'une ou l'autre, reçoivent le Christ tout entier.

(2) Mais la communion sous une seule espèce ne détruit-elle pas l'essence du sacrement, qui consiste dans l'action de boire et manger ? Nous répondons que nous recevons le corps et le sang du Christ sous une seule espèce, et ainsi est sauvegardée l'essence du sacrement, par cette participation au banquet céleste. Ceux qui ne croient pas à la présence

réelle et objective de Notre Seigneur dans l'hostie, et qui soutiennent que l'essence du sacrement consiste simplement à manger du pain et à boire du vin, sont naturellement et logiquement obligés d'insister en faveur de la communion sous les deux espèces. Mais notre doctrine de la présence réelle ne nous impose aucune nécessité de ce genre. (Voy. « Man. de Théol. » Pars. II., l. VII., c. IV).

L'appendice aux décrets du Concile de Trente sur la communion sous une seule espèce mérite d'être remarqué : « Les motifs qui ont déterminé la sainte Eglise catholique à n'accorder la communion que sous les espèces du pain, aux laïques et aux prêtres quand ils ne célèbrent pas, sont d'une telle nature qu'on doit les accepter, au point que l'usage du calice ne soit permis à personne. Si, pour de bonnes raisons, en conformité avec la charité chrétienne, il semble que l'usage du calice doive être permis à une nation ou à un royaume, on ne doit le faire que sous certaines conditions. Quelles sont ces conditions ? Le même saint Synode se réserve de l'examiner à un autre moment. » Pie IV, en 1563, accorda l'usage du calice aux églises germaniques ; mais son successeur, Pie V, retira la concession. (Voy. « Man. de Théol. » ut supra.).





CHAPITRE IX

DISPOSITIONS POUR BIEN COMMUNIER

1. Nécessité de se préparer à la communion.
2. Dispositions de l'âme : (1) Etat de grâce. (2) Absolution.
3. Règle générale pour la communion des fidèles.
4. Dispositions du corps : (1) Jeûne naturel. (2) Propreté et bonne tenue.
5. Manière de s'approcher de la sainte table et de recevoir la communion.

I. NÉCESSITÉ DE SE PRÉPARER A LA COMMUNION

Il est nécessaire de se préparer à la communion par certaines dispositions de l'âme et du corps.

Cette nécessité nous est montrée par la conduite même de notre Sauveur à la dernière Cène, avant de donner la communion à ses Apôtres. Sans aucun doute, les Apôtres, à l'exception de Judas, étaient déjà sanctifiés et libres de toute

faute grave. Néanmoins, notre Sauveur prend de l'eau et leur lave les pieds. Ce n'est point là une cérémonie vaine et inutile. Tous les Pères y ont vu un exemple de la préparation nécessaire pour faire une sainte communion. Dès lors que le Christ a préparé ses Apôtres à la réception de ce sacrement, nous devons être convaincus de l'obligation de nous préparer nous-mêmes avec grand soin avant de nous présenter à la communion.

Même en l'absence de toute leçon de notre Sauveur sur ce point, la nature et la doctrine de ce sacrement rendraient évident pour nous qu'une soigneuse préparation est nécessaire avant de le recevoir. Voyez comme on se prépare pour d'autres actions importantes, pour une fête, pour la réception d'un visiteur distingué, pour un bal, pour un mariage, etc.. Combien une bonne et sainte communion n'est-elle pas plus excellente, une chose plus importante que toute autre action ! Rappelez-vous la sainteté de la Bienheureuse Vierge Marie, de l'honneur qui lui est dû, parce qu'elle a porté dans son sein le Fils de Dieu, et la manière dont Dieu l'a préparée à devenir sa Mère, Saint Jean Baptiste se croyait indigne de toucher les vêtements du Sauveur et de dénouer les lacets de sa chaussure. Tous les chrétiens vénèrent le sépulcre qui reçut son corps sacré. Quelle sainteté, quelle dignité ne doivent donc pas s'efforcer d'atteindre ceux qui osent recevoir le Christ glorifié dont les anges désirent contempler la face !

Joseph d'Arimatee, après avoir descendu le corps du Christ de la croix, l'enveloppa d'étoffes très propres. Saint Bernardin de Sienna, parlant de ce fait, et le donnant comme un exemple qui indique la sainte pureté de l'âme qui veut recevoir le Christ, dit que trois choses produisent une propriété irréprochable dans les objets matériels comme le

linge. D'abord, il faut les laver ; puis, les presser ; et enfin, les sécher. Ainsi, celui qui désire se purifier pour recevoir dignement le Christ dans ce sacrement doit d'abord être lavé dans les eaux du baptême ; puis, être pressé par les œuvres de pénitence, et la réception de l'absolution ; enfin, il est nécessaire qu'il soit affranchi des désirs terrestres, et séché par les ferveurs de la charité.

Des dispositions pour bien communier, les unes, comme je l'ai dit, regardent l'âme, d'autres regardent le corps.

2. DISPOSITIONS DE L'ÂME : (1) ÉTAT DE GRÂCE.

(2) ABSOLUTION

La disposition de l'âme qui est absolument nécessaire pour la communion, c'est (1) d'être en état de grâce. La sainte Eucharistie étant un sacrement des vivants, elle présuppose en effet la grâce sanctifiante dans l'âme de celui qui la reçoit. Elle est en outre un aliment spirituel qui suppose la vie spirituelle ; de même que la nourriture naturelle est inutile à un corps mort, la nourriture spirituelle ne saurait être utile à une âme morte spirituellement.

(2) Quiconque a conscience d'être en état de péché mortel, ne doit donc pas s'approcher de la sainte table. C'est pour cette raison que, dans les premiers temps, avant qu'on donnât la communion, le diacre avait l'habitude de dire à haute voix, devant les fidèles : *Sancta sanctis* ; (les choses saintes sont pour ceux qui sont saints.) L'état de grâce s'obtient par la confession sacramentelle. La contrition ne suffirait pas dans ce cas, lors même qu'il y aurait contrition parfaite : c'est l'enseignement du Concile de Trente. Suivant l'opinion d'un grand nombre d'auteurs, la confession

obligatoire est non seulement de précepte ecclésiastique, mais de précepte divin, promulgué par l'apôtre saint Paul : *Probet seipsum homo* ; (Que l'homme s'éprouve lui-même ; et qu'il mange ensuite de ce pain et boive de ce calice.) ¹

Ce n'est donc point assez de faire un acte de contrition de ses péchés avant de recevoir la communion ; il faut aller se confesser et recevoir l'absolution du prêtre. Il n'y a qu'un cas qui fasse exception à cette loi ; c'est quand il est absolument nécessaire de communier et qu'il n'est pas possible de trouver un prêtre qui puisse donner l'absolution. Alors, il faut s'exciter le plus sincèrement et avec le plus de soin possible à la contrition parfaite, et prendre la résolution d'aller se confesser aussitôt qu'on le pourra. S'il s'agissait de prêtres qui doivent célébrer la messe, il n'est point permis de renvoyer la confession jusqu'à l'époque habituelle. Mais ils devraient aller se confesser le plus tôt possible, *quam primum*, selon le précepte du Concile de Trente.

Dans le cas où quelqu'un aurait oublié un péché mortel en confession, sans qu'il y ait de sa faute, il n'est pas tenu, rigoureusement parlant, d'aller se réconcilier avant la communion ; il peut attendre la confession suivante pour déclarer ce péché. Cependant, saint Liguori conseille au pénitent, s'il en a le temps et qu'il trouve un confesseur à sa disposition, de se confesser et de recevoir une nouvelle absolution avant de communier. ²

Quant aux péchés véniels, il n'y a pas obligation de s'en confesser avant de communier ; mais il faut toujours en avoir une véritable douleur si l'on ne veut pas mettre obstacle aux fruits de la communion.

¹ I. COR. XI. 28.

² « *Theol. Moral.*, » l. VI. tr, 3. n. 257.

3. RÈGLE GÉNÉRALE POUR LA COMMUNION DES FIDÈLES

C'est aux confesseurs qu'il appartient de régler les communions des fidèles, d'après la connaissance qu'ils ont de leurs dispositions ; et je laisse à leur appréciation tous les détails qu'on pourrait donner sur ce point. Comme règle générale, ils peuvent conseiller la *communio de chaque semaine* à ceux qui vivent habituellement dans l'état de grâce, qui ont à cœur d'éviter les péchés mortels ; — *la communion de plusieurs fois par semaine* à ceux qui ont l'habitude d'éviter les péchés véniels pleinement délibérés et qui prennent les moyens d'acquérir la perfection ; — *la communion quotidienne* à ceux qui, étant exempts de toute affection au péché véniel, se livrent avec assiduité à l'exercice de la prière et de la mortification, et éprouvent pour la communion un grand désir.

Toutes les fois qu'on communie, il faut, *avant la communion*, nourrir son âme de sentiments de foi, d'espérance, d'amour, d'humilité, de désir ; on peut, à cet effet, réciter avec attention et ferveur les formules de ces actes qu'on trouve dans le catéchisme et ailleurs ; — *après la communion*, faire l'action de grâces, dont les actes sont résumés dans le mot *ardor* (ardeur) : A, adoration ; — R, remerciement ; — D, demandes ; — O, offrandes ; — R, résolutions.

4. DISPOSITIONS DU CORPS : (1) JEUNE NATUREL.

(2) PROPRETÉ ET BONNE TENUE

Les dispositions du corps sont au nombre de deux : le *jeûne et la bienséance*.

Le *jeûne eucharistique* consiste à n'avoir absolument rien bu ni mangé depuis minuit précis. Il est tellement rigoureux que l'enfreindre, même en matière légère, est un péché grave.

Le jeûne n'est pas rompu si ce que reçoit l'estomac (i) ne vient pas du dehors, comme, par exemple, la salive, le sang provenant des gencives ; (ii) n'est pas digestible, comme, par exemple, les métaux, les ongles, les cheveux, les fils de soie ou de laine ; (iii) n'est pas pris par manière d'aliment ou de boisson, comme si on avalait en respirant et par hasard une goutte de pluie, un moucheron, de la poussière. Priser et fumer, rigoureusement parlant, ne rompent pas le jeûne : nombre de personnes qui y sont habituées, s'en privent par respect avant d'aller communier. De même, le jeûne ne serait pas rompu si on avalait sans dessein un peu d'eau qui serait mêlée à la salive quand on se lave la bouche.

« Le jeûne à partir de minuit, dit le docteur Lingard, n'était pas d'obligation dans les premiers temps. Comme notre Sauveur avait institué ce sacrement *pendant la nuit où il devait être livré*, les premiers disciples le célébraient aussi dans la soirée. C'est sans doute ce qui donna lieu aux abus contre lesquels saint Paul s'élève avec tant de sévérité. ¹ Et c'est probablement pour les éviter que nous voyons les chrétiens, avant la fin du premier siècle, se réunir le matin, avant le lever du soleil, et rester à jeûn pour recevoir l'Eucharistie. L'ancienne coutume de communier le soir fut cependant maintenue pendant quelque temps dans certains pays ; mais elle disparut devant les défenses réitérées des conciles. Saint Augustin nous apprend que la coutume de communier à jeun était, de son temps, universelle dans l'Eglise. » ²

¹ I COR. XI. 21-34.

² « *Catéchisme* » du D^r Lingard.

Le jeûne n'est point de rigueur pour ceux qui communient en viatique, et on peut le faire plusieurs fois pendant la même maladie.

(2) La *bienséance* regarde les vêtements et la tenue, qui doivent témoigner d'un profond respect pour la sainte Eucharistie. Dans les vêtements, rien de sordide ou de trop recherché, mais une mise simple et sévère. Dans la tenue, modestie et recueillement.

5. MANIÈRE DE S'APPROCHER DE LA SAINTE TABLE ET DE RECEVOIR LA COMMUNION

On doit aller à la table sainte sans précipitation, les mains jointes, les yeux modestement baissés. On se met à genoux à la table de communion et on prend la nappe, en la disposant de manière qu'elle forme un plateau sur les mains et sous le menton.

Lorsque le prêtre présente la sainte hostie en disant : « *Que le corps de Notre Seigneur Jésus-Christ garde votre âme pour la vie éternelle,* » on tient la tête droite, les yeux baissés, la bouche médiocrement ouverte, la langue assez avancée sur la lèvre inférieure, pour que la sainte hostie puisse y être facilement déposée.

Après avoir reçu la sainte hostie, il faut retirer doucement la langue, laisser la sainte hostie s'humecter un peu et l'avaler promptement avec respect. Si elle s'attachait au palais, on la détacherait doucement avec la langue, sans y porter les doigts.

On ne doit avoir aucune inquiétude, si on reçoit deux hosties ou un fragment d'hostie ; dans le premier cas, Notre

Seigneur Jésus-Christ est reçu une seule fois, et dans le second, il est reçu tout entier.

Le jour de la communion doit se passer dans le recueillement et la piété, autant par reconnaissance pour la grâce insigne qu'on a reçue, que pour recueillir les fruits de ce divin sacrement.





CHAPITRE X

EFFETS DE LA SAINTE COMMUNION

1. Elle produit les plus merveilleux effets.
2. Elle augmente dans l'âme la grâce sanctifiante.
3. Autres effets pour l'âme: (1) Elle répare. (2) Elle soutient. (3) Elle fait croître. (4) Elle délecte.
4. Ses effets pour le corps: (1) Elle réprime la concupiscence. (2) Elle est un gage de résurrection glorieuse.

I. ELLE PRODUIT LES PLUS MERVEILLEUX EFFETS

De tous les sacrements, aucune ne produit des effets aussi merveilleux que la Sainte Eucharistie. C'est qu'elle est, en effet, comme nous l'avons dit, un sacrement qui communique à l'âme, non seulement la grâce divine, mais l'Auteur même

de la grâce. De sorte que nous pouvons appliquer à ce sacrement les paroles de Salomon, que Dieu « nous a donné par lui tous les biens. » ¹

Il serait trop long d'expliquer tous les effets de ce sacrement; et je me contenterai d'indiquer seulement les principaux, pour montrer le prix et l'excellence de la Sainte Eucharistie, et le bonheur qu'on peut retirer d'une bonne communion.

2. ELLE AUGMENTE DANS L'ÂME LA GRÂCE SANCTIFIANTE

Rappelons-nous d'abord que la Sainte Eucharistie, comme les autres sacrements des *vivants* augmente la grâce sanctifiante. Ce n'est qu'accidentellement, comme nous l'avons expliqué dans un chapitre précédent, qu'elle confère la grâce première : son effet propre est l'augmentation de la grâce ; elle nourrit l'âme spirituellement, et rend *plus* parfaite son union avec Jésus-Christ, selon les paroles : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui ; » par une union aussi étroite que celle qui existe entre un aliment et celui qui le prend. Au même endroit de l'Évangile de saint Jean, nous lisons des paroles que nous pouvons développer ainsi : « Comme le Père vivant m'a envoyé, et que, en vertu de mon union avec lui, je vis de la vie divine du Père, ainsi celui qui me mange, en vertu de l'union qu'il acquiert par là avec moi, vit de la vie divine qui est en moi. » ²

Les autres effets de la sainte communion peuvent se comparer à ce que la nourriture produit pour la vie du corps : elle *répare*, elle *soutient*, elle *fait croître*, elle *délecte*.

¹ SAG. VII. II.

² S. JEAN VI. 57, 58.

3. AUTRES EFFETS POUR L'ÂME : (1) ELLE RÉPARE
(2) ELLE SOUTIENT. (3) ELLE FAIT CROÎTRE. (4) ELLE DÉLECTE

(1) Elle guérit l'âme, en ce sens que les péchés véniels et la peine temporelle due au péché sont remis par les actes de charité que cet adorable sacrement excite dans l'âme. Non seulement la communion remet les péchés véniels de cette manière médiate et indirecte; mais d'après l'opinion probable des auteurs les plus autorisés, elle efface le péché véniel immédiatement par la nature même de cette grâce salutaire qui est la nourriture de l'âme. Elle produit donc cet effet par elle-même, *ex opere operato*, selon l'expression consacrée, et non simplement *ex opere operantis*, par les actes de charité qu'elle excite dans l'âme. Elle produit cet effet pourvu que la personne qui communie n'y mette aucun obstacle, ce qui serait le cas, si elle gardait de l'affection au péché véniel. « Quels que soient les torts que se cause l'âme en tombant dans quelques fautes légères, par suite de la violence des passions, l'Eucharistie les répare, comme elle efface les péchés véniels.... Elle les répare de la même manière que la nourriture naturelle, comme l'expérience nous l'apprend, répare les ravages journaliers causés par la chaleur vitale du corps humain. »¹

(2) Elle soutient l'âme et la préserve du péché mortel par la force qu'elle lui communique et qui la rend capable de résister aux tentations. C'est pour cela que le Concile de Trente l'appelle l'« antidote qui nous délivre de nos fautes de chaque jour et nous préserve du péché mortel. » Elle produit cet effet, parce qu'elle est un aliment qui augmente

¹ *Catéch. du Conc. de Tr.*

en nous la charité et resserre notre union avec le Christ; elle revêt l'âme d'une plus grande énergie pour soutenir ses luttes intérieures; elle est de plus un signe de la passion du Christ, qui met les démons en fuite. Elle inspire de la terreur à ces esprits mauvais, au point qu'ils n'osent pas attaquer l'âme avec autant de violence qu'ils voudraient le faire. Saint Cyprien rapporte que, dans les premiers temps de l'Eglise, lorsque les tyrans précipitaient les chrétiens en foule aux tourments et à la mort, parce qu'ils confessaient le nom du Christ, ils recevaient de la main de l'évêque le sacrement du corps et du sang de Notre Seigneur, de crainte que, peut-être, vaincus par les tourments, ils ne se laissassent aller à la défaillance dans le combat suprême. ¹

(3) Elle *fait croître* l'âme dans toutes les vertus, particulièrement dans la charité; et, avec cet accroissement de vertus, elle lui confère des grâces abondantes. « Ce que le pain et le vin sont au corps, l'Eucharistie, dans un ordre supérieur, l'est pour la santé et pour la joie de l'âme. Elle ne se change pas comme le pain et le vin en notre substance, mais nous change jusqu'à un certain point en sa propre nature; si bien que nous pouvons lui appliquer ces paroles de saint Augustin: « Je suis la nourriture de ceux qui ont grandi; grandissez, et vous aurez part à cette nourriture; vous ne me changerez pas en vous, comme vous faites des aliments matériels; mais vous serez changés en moi. » ² Si donc *la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ*, il faut que ces trésors spirituels soient répandus dans l'âme qui, en état de pureté et de sainteté, reçoit celui qui dit de lui-même: « Quiconque

¹ *Cat. du Coac. de Tr.*

² S. JEAN. I, 17.

mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. » Ceux qui reçoivent ce sacrement avec foi et piété, reçoivent sans aucun doute le Fils de Dieu dans leur âme, et sont unis à son corps comme des membres vivants ; car il est écrit : « Celui qui me mange aura la vie en moi ; » et ailleurs : « Le pain que je donne est ma chair pour la vie du monde. » ¹

(4) Elle remplit l'âme d'une douceur et d'une *délectation* spirituelle, parce qu'elle est ce sacrement *omne delectamentum in se habentem*, qui porte en lui tout ce qui est de nature à réjouir l'âme et à la faire tressaillir. Elle porte l'âme à se livrer avec joie et empressement au service de Dieu. Cette suavité rencontre souvent un obstacle dans notre négligence, dans nos distractions et nos affections pour les choses de la terre. Il est vrai que quelques saints et nombre de personnes pieuses ont été privés de sentir joie ou bonheur dans leurs communions ; mais ce n'était là qu'une permission momentanée, et pour les mieux porter à l'humilité. Tous ces effets de la sainte communion ont pour but de nous obtenir le résultat final, l'entrée en possession de la béatitude éternelle, selon les paroles : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » ²

Le Catéchisme du Concile de Trente, parlant des effets de la communion, termine ses explications par ces mots : « La grâce qu'elle confère, apporte à l'âme la paix et la tranquillité. Quand viendra pour le chrétien l'heure de quitter cette vie mortelle, semblable à Elie, qui, réconforté par son repas miraculeux, gravit l'Horeb, la montagne de Dieu, ³ fortifié,

¹ S. JEAN VI. 52.

² Ibid. VI. 55.

³ 3 ROIS. XIX. 8. « *Catéch. du Conc. de Tr.* »

lui aussi, par l'influence bienfaisante de l'aliment céleste, il prendra son vol vers les demeures de la gloire éternelle et de la félicité sans fin. » Si nous jetons un coup d'œil sur la vie et les actions de Notre Seigneur, nous arriverons à cette conclusion, que ceux qui le recevaient chez eux pendant sa vie mortelle, ceux qui voyaient leur santé rétablie en touchant ses vêtements, ou même les franges de son manteau, étaient à bon droit regardés comme des heureux : combien plus heureux, ceux qui le voient entrer dans leur âme, resplendissante de pureté, comme il l'est lui-même dans sa gloire ineffable, pour daigner guérir toutes leurs blessures spirituelles, les enrichir des dons les plus merveilleux, et les unir à lui !

4. SES EFFETS POUR LE CORPS :

(1) ELLE RÉPRIME LA CONCUPISCENCE. (2) ELLE EST UN GAGE DE RÉSURRECTION GLORIEUSE

Ce n'est pas l'âme seule, mais aussi le corps qui éprouve les heureux effets de l'Eucharistie. (1) Elle réprime la concupiscence. Elle maintient le corps et ses appétits dans une juste soumission à l'égard de l'esprit ; parce que, le degré des flammes de la charité dont elle embrase l'âme, est nécessairement celui dans lequel elle amortit le feu de la concupiscence. (2) Son second effet, c'est que la communion est la garantie que nos corps ressusciteront glorieux au dernier jour, selon la promesse du Sauveur : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » Il est de foi que tous les hommes ressusciteront au dernier jour. Tous ne ressusciteront pas pour la gloire. Cette glorieuse résurrection nous est

promise comme un effet de la sainte Eucharistie sur nos corps. Telle est la conséquence de la vie éternelle que notre Sauveur promet à ceux qui le recevront dignement dans ce sacrement de son amour.





CHAPITRE XI

COMMUNION INDIGNE ET SES EFFETS

1. Ce qu'on entend par une communion indigne.
2. Trois manières de communier.
3. Une communion sacrilège renferme un triple crime.
4. Les effets d'une communion sacrilège d'après Bourdaloue: (1) Abus du Précieux Sang. (2) Celui qui se rend coupable de sacrilège boit et mange sa propre condamnation. (3) Abandon de l'âme. (4) Indifférence à l'égard des choses de Dieu et de son propre salut.
5. Châtiments temporels à redouter: (1) Une vie abrégée. (2) Malheur et misères. (3) Danger d'impénitence finale.
6. Le pécheur doit néanmoins être encouragé.
7. Le cas de ceux qui communient en état de péché véniel.
8. Quand se produisent les effets de la communion.
9. Une bonne communion est l'acte le plus grand de respect et de dévotion envers Dieu, et le plus avantageux pour nous.

I. CE QU'ON ENTEND PAR UNE COMMUNION INDIGNE

La sainte Eucharistie ne produit pas les effets dont nous avons parlé au chapitre précédent chez tous ceux qui la reçoivent, mais seulement dans ceux qui la reçoivent dignement. Elle produit des effets contraires dans ceux qui la reçoivent avec de mauvaises dispositions.

Recevoir la communion indignement, c'est la recevoir en état de péché mortel, ou parce qu'on ne s'est pas confessé, ou parce que l'âme reste attachée au péché. C'est ce qu'on appelle une communion mauvaise ou sacrilège.

2. TROIS MANIÈRES DE COMMUNIER

Pour expliquer cette question plus clairement il est nécessaire d'appeler notre attention sur les trois manières de communier.

« Nos pères dans la foi, lisons-nous dans le Concile de Trente, distinguaient trois classes de communicants. Les uns ne reçoivent que le sacrement : ce sont les pécheurs qui ne craignent pas d'approcher des saints mystères avec des lèvres souillées, un cœur dépravé, et dont l'Apôtre dit « qu'ils mangent et boivent indignement. »¹

Saint Augustin en parle en ces termes : « Celui qui ne demeure pas dans le Christ, et en qui le Christ ne demeure pas, très certainement ne mange pas sa chair spirituellement,

¹ I COR. XI, 29.

lors même que, d'une manière visible et charnelle, il presse de ses dents le sacrement de sa chair et de son sang. »

En conséquence, ceux qui reçoivent l'Eucharistie dans de mauvaises dispositions, non seulement n'en retirent aucun fruit; mais selon l'expression de l'Apôtre, « ils mangent et boivent leur propre condamnation. » ¹ On dit que d'autres ne reçoivent l'Eucharistie que spirituellement : ce sont ceux qui, l'âme excitée par les flammes vivifiantes de la foi, « travaillent selon la charité » ²; qui participent par l'ardeur des désirs à cet aliment céleste, et dont ils retirent les fruits, sinon dans leur plénitude, au moins dans une grande mesure. Enfin, il y a ceux qui reçoivent la sainte Eucharistie spirituellement et sacramentellement, — ceux qui, suivant le conseil de l'Apôtre, s'éprouvent eux-mêmes, ³ et s'approchent ensuite de ce divin banquet, revêtus de la robe nuptiale, et en retirent toute l'abondance des grâces dont nous avons parlé. Ceux, par conséquent, qui ont la facilité, après une préparation convenable, de recevoir le sacrement du corps et du sang de Notre Seigneur, et qui se contentent d'une communion spirituelle, se privent évidemment d'un trésor céleste dont le prix est inestimable. ⁴

Revenons à la première catégorie des communiants dont nous venons de parler, à ceux qui ne reçoivent que le *sacrement*, et qui le reçoivent pour leur propre condamnation.

Dans l'hymne que l'Eglise chante à la messe pour la fête du Très Saint Sacrement, nous trouvons exprimé en termes clairs et énergiques l'enseignement que nous avons exposé :

¹ I COR. XI. 29.

² GAL. V. 6.

³ I COR. XI. 28.

⁴ *Catéch. du Conc. de Tr.*: Sur l'Eucharistie.

*Sumunt boni, sumunt mali ;
 Sorte tamen inequali,
 Vitæ, vel interitus.
 Mors est malis, vita bonis :
 Vide paris sumptionis
 Quam sit dispar exitus.*

3. UNE COMMUNION SACRILÈGE RENFERME UN TRIPLE CRIME

Une communion sacrilège, considérée en elle-même, renferme trois crimes : un crime de profanation, un crime de trahison, et un crime de cruauté. C'est un crime de profanation et de sacrilège, parce que celui qui communique indignement traite le très saint sacrement sans respect, et reçoit le corps et le sang du Christ comme s'ils n'étaient autre chose qu'un pain matériel et profane. Crime de trahison et de perfidie pareil à la trahison de Judas, parce que celui qui communique indignement approche de Jésus-Christ comme pour lui donner le baiser de paix ; tandis que, en réalité, il veut le livrer à ses ennemis, qui sont les passions criminelles que le pécheur nourrit dans son cœur.

Enfin, la communion sacrilège est un outrage et une cruauté envers Jésus-Christ, parce que celui qui s'en rend coupable, renouvelle, autant qu'il est en lui, l'opprobre et les tortures de la passion et de la mort du Sauveur. On peut le comparer à ces apostats dont parle saint Paul, qui, après avoir reçu les dons divins, tombent dans l'apostasie, crucifient de nouveau le Fils de Dieu, ¹ et le tournent en dérision. La croix à laquelle ces sacrilèges attachent notre Sauveur est, selon le sentiment de saint Augustin, plus cruelle que la

¹ HÉBR. VI. 6.

croix du Calvaire ; car, celle-ci, il l'a embrassée volontairement par compassion pour nos misères, et pour nous sauver de l'enfer. La communion sacrilège, au contraire, est tout à fait opposée à sa volonté, et dans son existence sacramentelle il se soumet à ce honteux traitement de ses enfants ingrats.

4. LES EFFETS D'UNE COMMUNION SACRILÈGE D'APRÈS BOURDALOUE : (1) ABUS DU PRÉCIEUX SANG. (2) CELUI QUI SE REND COUPABLE DE SACRILÈGE BOIT ET MANGE SA PROPRE CONDAMNATION. (3) ABANDON DE L'ÂME. (4) INDIFFÉRENCE A L'ÉGARD DES CHOSES DE DIEU ET DE SON PROPRE SALUT.

Quant aux effets de la communion sacrilège, outre qu'elle fait perdre tous les fruits de ce sacrement, elle expose l'âme à de nombreuses calamités *temporelles* et *éternelles*, qui sont la conséquence ordinaire de ce forfait.

Bourdaloue énumère ces conséquences spirituelles dans son sermon sur la communion sacrilège. Il y en a quatre principales :

(1) La première, c'est que ce sang qui coula sur la croix pour la justification du pécheur, retombe sur lui pour sa damnation. Ce sang, dont la voix, plus éloquente que celle du sang d'Abel, s'élève vers le ciel et crie vengeance vers le ciel contre lui. Ce sang qui devait être sa rançon, il en fait le plus contagieux et le plus subtil poison. Ce même Sauveur qui voulait le défendre et lui servir d'avocat, il en fait son accusateur.

(2) En mangeant le corps et buvant le sang de Jésus-Christ, il mange et boit son propre jugement. Et en effet, celui que

le pécheur maltraite ainsi en le recevant indignement, n'est pas un autre que le juge, au tribunal duquel il devra rendre compte de ses sacrilèges. Ce même juge a prononcé la sentence, lorsqu'il a dit de Judas : « Il vaudrait mieux pour cet homme de n'être jamais né ; » jugement qu'il portera contre celui qui communie indignement ; — et la sentence est ratifiée dans le ciel à l'instant même qu'elle est prononcée sur la terre.

(3) Il tombe dans un affreux abandon de la part de Dieu. De n'avoir pas profité d'une grâce et de l'avoir reçue en vain, c'est assez pour arrêter le cours de certaines grâces que Dieu nous destinait. Il ne s'agit pas seulement ici d'une simple omission, d'une simple résistance à la grâce, en ne faisant pas ce que la grâce inspire ; mais d'un sacrilège actuel et formel ; il s'agit d'un crime commis avec pleine connaissance, malgré mille reproches intérieurs de l'âme qui voudrait empêcher un tel forfait. Après cela, nous paraîtra-t-il étrange que ce pécheur soit délaissé de Dieu ? Ainsi le fut Judas, quand le Sauveur du monde, au moment qu'il eut communiqué indignement, lui dit : « Ce que vous avez résolu de faire, faites-le au plus tôt. » Comme s'il lui eût dit : Je vous ai averti ; je vous ai sollicité et pressé ; rien n'a pu vaincre votre obstination : allez donc, et agissez ; périssez, puisque vous voulez périr.

(4) De là, indifférence mortelle pour les choses de Dieu et pour le salut. Abandonné de Dieu et privé des grâces qui lui étaient réservées, comment serait-il touché de quelque chose par rapport à Dieu et au salut de son âme ? Pour acquérir l'habitude d'une vertu, il ne faut quelquefois qu'une seule victoire qu'on a remportée sur soi-même, qu'une seule violence qu'on s'est faite, qu'un acte héroïque qu'on a

pratiqué dans l'occasion. Or, il en va de même, ou à peu près de même à l'égard du crime. Il y en a d'une telle nature, qu'il suffit de les commettre une fois pour rompre tous les liens qui nous retenaient, et pour s'ouvrir une carrière libre dans les voies de l'iniquité. Tel est l'acte d'une communion indigne. Elle rend l'âme sourde à la voix de la conscience. Une mauvaise communion rend moins grande l'horreur d'une seconde, et diminue la crainte que l'on éprouvait pour un tel crime. On arrive peu à peu à vivre tranquille dans ses désordres, et chaque jour on s'enfonce plus profondément dans l'abîme de la corruption et de la perversité.

5. CHÂTIMENTS TEMPORELS A REDOUTER : (1) UNE VIE ABRÉGÉE. (2) MALHEUR ET MISÈRES. (3) DANGER D'IMPÉNITENCE FINALE.

Parmi les châtiments temporels qui sont à redouter par suite d'une communion indigne, nous indiquerons les suivants.

(1) L'aveuglement est si profond ; si grand est l'endurcissement du cœur, que souvent la maladie, l'affaiblissement de la santé, et une mort subite, sont le résultat de cet état de l'âme en lutte avec elle-même et avec Dieu. C'est ce que voulait dire saint Paul quand, après ces paroles : « Celui qui boit et mange indignement, boit et mange son propre jugement, ne discernant pas le corps du Seigneur, » il ajoutait : « C'est pourquoi il y en a tant parmi vous qui sont faibles et infirmes, et tant qui sommeillent. »¹ Saint Alphonse et d'autres pieux auteurs citent de nombreux

¹ I COR. XI. 29, 30.

exemples de morts subites après une communion indigne, et aussi de morts effrayantes, preuves des châtimens dont Dieu frappe un tel crime.

(2) Il y a de plus un châtiment temporel qui est la suite ordinaire de la communion sacrilège, — je veux dire les calamités et les misères. Le malheureux qui se rend coupable de sacrilèges éprouve les mêmes sentimens que l'homicide au sujet de son crime. C'est le sentiment qui poussa au désespoir Judas et tant d'autres après lui, le même qui arrachait à Caïn ce cri : « Mon crime est trop grand pour que je puisse en mériter le pardon. »¹

(3) Le résultat de tous ces châtimens spirituels et temporels, c'est le grand danger de l'impénitence finale. Abandonné de Dieu, indifférent à son salut, torturé par le désespoir, le malheureux n'est disposé qu'à mal finir. Voyons encore Judas : il met fin à sa vie par désespoir. De tous ceux qui crucifièrent le Sauveur, qui étaient sur la montagne du Calvaire, un grand nombre, témoins du tremblement de terre, des ténèbres, et des autres prodiges de cette heure, se convertirent, rentrèrent à Jérusalem en se frappant la poitrine ; mais Judas ne se convertit point. Il était non seulement cause de la mort du Christ, mais il l'avait reçu indignement dans son cœur ; il avait donc mangé et bu son jugement, sa propre condamnation. « Car, selon les paroles de saint Paul, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus désormais d'hostie pour les péchés. »²

¹ GEN. IV. 13.

² HÉB. X. 26.

6. LE PÉCHEUR DOIT NÉANMOINS ÊTRE ENCOURAGÉ

Malgré tout ce que nous avons dit des funestes conséquences de la communion indigne, il est nécessaire de ne point oublier que les châtimens temporels et quelques-uns des résultats qui la punissent, n'arrivent pas toujours immédiatement ; mais que Dieu donne le temps nécessaire au repentir. Que celui qui se sentirait coupable de ce crime, ne se livre donc pas au désespoir. Il est vrai que le péché est grand ; mais la miséricorde de Dieu est plus grande encore. Qu'il se présente donc au saint tribunal, qu'il se repente le plus promptement possible, et son doux Sauveur, dont il a foulé le sang aux pieds, le recevra avec bonté et avec compassion.

7. LE CAS DE CEUX QUI COMMUNIENT EN ÉTAT DE PÉCHÉ VÉNIEL

Il est à propos de noter ici que les péchés vénies passés, ceux dont l'habitude reste dans l'âme, et y laisse des taches, considérés au point de vue du châtimement qu'ils méritent, n'empêchent pas les effets du sacrement ; car, comme nous l'avons dit, il arrive souvent que l'Eucharistie efface ces péchés. Mais si l'on considère ces péchés *in actu*, comme un manque de respect ou une distraction volontaire au moment de la communion, ou comme un plaisir, une affection au péché vénial subsistant dans l'âme, ils n'empêchent pas l'effet premier du sacrement, c'est-à-dire l'augmentation ou l'accroissement de la grâce sanctifiante. Dans ce cas, ils empêchent l'effet secondaire, à savoir, la réfection de l'âme par la suavité

spirituelle ; ils diminuent la ferveur de la charité ; et, conséquemment, rendent la communion moins fructueuse. Une personne ne se rendrait pas même coupable d'une faute vénielle en communiant avec la tache ou l'habitude du péché véniel dans l'âme ; mais il y aurait faute vénielle, si, au moment d'aller à la communion, elle commettait un péché de ce genre ; par exemple, si elle allait communier par vaine gloire, avec une absence volontaire de dévotion, ou encore, sciemment, avec affection au péché véniel. La raison en est que, dans ce cas, il y aurait un manque positif de respect envers le sacrement, et un obstacle volontairement mis aux effets et aux fruits qu'il produirait autrement dans l'âme.

8. QUAND SE PRODUISENT LES EFFETS DE LA COMMUNION

Tous les effets de la sainte Eucharistie se reçoivent aussitôt que la communion est réellement faite. Des auteurs pensent qu'elle continue à augmenter la grâce aussi longtemps que les espèces subsistent, même après leur consommation. Tel serait le cas particulièrement, s'il y avait une grande ferveur et une vive dévotion chez le communiant pendant les quelques minutes qui suivent la réception du saint sacrement.

9. UNE BONNE COMMUNION EST L'ACTE LE PLUS GRAND DE RESPECT ET DE DÉVOTION ENVERS DIEU, ET LE PLUS AVANTAGEUX POUR NOUS.

Tout ce que nous avons dit au sujet des effets de la sainte Eucharistie doit nous laisser convaincus que, tandis qu'une communion indigne fait une si grave injure à ce sacrement divin, et un si grand tort à l'âme, une bonne communion est

le plus grand acte de respect et de dévotion envers Dieu, et du plus précieux avantage pour nous. C'est pour cela que nous devons avoir le désir le plus ardent de recevoir fréquemment ce pain de vie, afin qu'il soutienne la vie de notre âme, qu'il efface les restes de nos péchés passés et de nos ingratitude, qu'il nous fortifie contre nos ennemis, et mette chacun de nous en état de dire dans l'union intime avec cet adorable sacrement : « Je vis ; ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. »¹

Terminons ce chapitre par les paroles du pieux Thomas à Kempis :²

« Voici que je viens à vous, Seigneur ! pour profiter de votre don, et me réjouir à ce saint banquet, que, dans votre tendresse, vous avez préparé, ô Dieu, pour le pauvre.

« Voilà qu'en vous est tout ce que je puis et ce que je dois désirer.

« Vous êtes mon salut et ma rédemption, mon espérance et ma force, mon honneur et ma gloire.

« Réjouissez donc aujourd'hui l'âme de votre serviteur ; car *vers vous*, Seigneur Jésus, *j'ai élevé mon âme*. (Ps. LXXXV. 3).

« Je désire maintenant vous recevoir avec dévotion et avec respect ; je souhaite vous introduire dans ma maison, pour mériter d'être béni par vous, comme Zachée, et d'être mis au nombre des enfants d'Abraham. (St. Luc. XIX.)

« Mon âme soupire après vous, mon cœur brûle d'être uni à vous.

« Donnez-vous à moi, et il me suffit ; car, hors de vous, toute consolation est impuissante.

¹ GAL. I. 20.

² « *Imitat. de J.-Ch.*, » I. IV. c. III.

« Je ne puis être sans vous, et, si vous ne me visitez, il m'est impossible de vivre.

« Il faut donc que je m'approche de vous fréquemment, et que je vous reçoive comme le soutien de ma santé ; de peur que, privé de l'aliment céleste, je ne tombe de défaillance dans la voie.

« C'est ainsi, très miséricordieux Jésus ! que, prêchant aux peuples et guérissant leurs diverses maladies, vous avez dit un jour :

« Je ne veux pas les renvoyer à jeun en leurs maisons, de peur qu'ils ne défaillent dans le chemin. (St. Mat. xv. 32).

« Usez-en donc ainsi avec moi, vous qui, pour la consolation des fidèles, vous êtes laissé vous-même dans le sacrement.

« Car vous êtes la douce nourriture de l'âme ; et celui qui vous mangera dignement aura part à l'héritage de la gloire éternelle.

« Qu'il m'est nécessaire, à moi qui tombe et pèche si souvent, qui suis sitôt languissant et abattu, de me renouveler, de me purifier et de m'enflammer par des prières et des confessions fréquentes, et par la sainte réception de votre corps sacré ; de peur que, m'en abstenant trop longtemps, je n'abandonne mes saintes résolutions.

« Car les sens de l'homme inclinent au mal dès sa jeunesse (Gen. VIII. 21) ; et si ce divin remède ne le soutient, il tombe bientôt dans de plus grands maux.

« Ainsi la communion retire du mal et affermit dans le bien.

« Si donc je suis maintenant si souvent négligent et tiède, quand je communie ou que je célèbre le saint sacrifice, que serait-ce si je ne prenais ce remède et si je ne cherchais un si puissant secours.

« Et quoique je ne sois pas disposé tous les jours, ni assez bien préparé pour célébrer, j'aurai soin cependant d'approcher de ces divins mystères aux temps convenables, et de participer à une grâce si grande.

« Car la principale, l'unique consolation de l'âme fidèle, *tant qu'elle erre loin de vous, dans un corps mortel* (II Cor. v, 6), est de se souvenir souvent de son Dieu et de recevoir son bien-aimé avec ferveur.

« O merveilleuse condescendance de votre tendresse pour nous ! Vous, Seigneur Dieu, créateur et vivificateur de tous les esprits, vous daignez venir à une pauvre âme, et, avec votre divinité et votre humanité tout entière, rassasier sa faim.

« O heureux l'esprit, heureuse l'âme qui mérite de vous recevoir pieusement, vous, son Seigneur et son Dieu, et, en vous recevant, d'être remplie d'une joie spirituelle.

« Oh ! qu'il est grand le Seigneur qu'elle accueille ! que cet hôte qu'elle loge est aimable ! qu'il est doux le compagnon qu'elle se donne ! qu'il est fidèle l'ami qu'elle reçoit ! qu'il est beau et noble l'époux qu'elle embrasse par dessus toutes les choses aimées et tout ce qu'il y a d'aimable !

« Que le ciel et la terre, et toute leur magnificence se taisent devant vous, ô mon bien-aimé ! Car tout ce qu'ils ont d'éclat et de beauté, est un bienfait de votre libéralité, et ils n'atteindront jamais à la beauté de votre nom, vous *dont la sagesse est infinie.* » (Ps. 146, 5).





CHAPITRE XII

LA SAINTE EUCHARISTIE EN TANT QUE SACRIFICE

1. Ce qu'on entend par sacrifice en général.
2. Définition du sacrifice dans son sens rigoureux et ses conditions, au point de vue: (1) de la matière; (2) de sa fin principale; (3) du ministre; (4) de la forme.
3. Division des sacrifices: (1) Suivant les différents états du monde. (2) Les sacrifices de l'ancienne Loi; division au point de vue (1) de la matière; (2) de la forme; (3) de leur fin; (4) du temps.
4. La raison d'un sacrifice par l'effusion du sang.
5. Remarques sur les éléments essentiels d'un sacrifice.
6. Le sacrifice comprend dans sa notion et son essence la destruction ou l'immolation de la victime.

La Sainte Eucharistie n'est pas seulement un *sacrement*; elle est encore un sacrifice par lequel nous rendons à Dieu l'honneur suprême et le culte d'adoration qui lui est dû.

Pour expliquer le saint sacrifice de l'Eucharistie, il est important de donner une courte notion de la nature et de la nécessité du sacrifice en général.

I. CE QU'ON ENTEND PAR SACRIFICE EN GÉNÉRAL

Par sacrifice en général nous entendons un don ou une offrande visible faite à Dieu pour l'honorer et l'adorer comme notre souverain Seigneur. *C'est un honneur dû à Dieu seul.* L'offrir à une créature serait un crime d'idolâtrie ; et le sacrifice est l'expression la plus haute du culte que nous puissions offrir à Dieu. « Il y a deux espèces de culte qui ne sont dues qu'à Dieu, l'adoration et le sacrifice, la plus importante est le sacrifice. L'adoration est le culte personnel de Dieu, même quand elle est privée ou publique, comme le service de l'après-midi dans l'Eglise catholique. Le sacrifice est le culte public de Dieu. Nous pouvons, en particulier, adorer Dieu en tout temps et en tout lieu. Le sacrifice, étant le culte public de Dieu, exige une église ou un temple, un prêtre, un autel, une offrande, des vêtements particuliers, l'assistance d'une assemblée (en règle générale), au nom et en faveur de laquelle le sacrifice est offert. Dans l'adoration, nous ne faisons qu'humilier notre personne, notre âme, et notre corps en présence de Dieu. Dans le sacrifice, nous y ajoutons une offrande de quelque chose de matériel et de tangible. Par l'adoration, nous n'offrons à Dieu que nos actions ; par le sacrifice, nous lui offrons, non seulement nos actions, mais notre être lui-même. » ¹

¹ « *Explication du Sacrifice de la Messe*, » par un prêtre catholique.

2. DÉFINITION DU SACRIFICE DANS SON SENS RIGOUREUX ET SES CONDITIONS, AU POINT DE VUE : (1) DE LA MATIÈRE ; (2) DE SA FIN PRINCIPALE ; (3) DU MINISTRE ; (4) DE LA FORME.

Le sacrifice, pris dans le sens rigoureux, se définit communément : « L'offrande extérieure d'une chose sensible, détruite ou immolée en l'honneur de Dieu par un ministre légitime, pour reconnaître son empire souverain. »

Pour qu'il y ait sacrifice, il faut donc rigoureusement les conditions suivantes :

(1) De la part de la matière, il faut que ce soit une chose sensible, puisque le sacrifice est un acte extérieur de religion.

(2) Du côté de la fin principale, pour laquelle le sacrifice est offert, elle doit être Dieu seul, et dans le but de reconnaître son autorité souveraine sur toutes ses créatures. Le sacrifice est un acte de *Latrie* qui n'est dû qu'à Dieu seul.

(3) De la part du ministre, il faut que ce soit un prêtre ordonné pour cet office. Le sacrifice est un acte de culte public ; et, en vertu de l'institution divine, aussi bien que d'après le consentement de tous les peuples, un acte de culte public s'offre par un prêtre ordonné à cet effet. Sous la loi de nature, — c'est-à-dire, depuis Adam jusqu'à Moïse, — les prêtres étaient, comme l'enseigne saint Jérôme, les *premiers-nés*, selon la tradition des Hébreux, et les chefs de famille (*patres familias*). C'est ainsi, lisons-nous, que Noé, Abraham et Job offrirent des sacrifices ; d'autres aussi, soit par suite d'une désignation spéciale et d'une inspiration de Dieu, offrirent des sacrifices, comme nous le voyons pour Abel et Jacob.

Sous la loi écrite, de Moïse à Jésus-Christ, le prêtre n'appartenait qu'à la famille d'Aaron, au point que le sacerdoce était interdit sous peine de mort à tous les autres de la tribu de Lévi. Sous la loi mosaïque, les chefs de famille continuèrent-ils à exercer une partie du sacerdoce de la loi de nature, au point d'offrir l'agneau pascal? C'est une question de controverse. Quelques auteurs pensent que l'agneau pascal devait être tué par chaque chef de famille (*pater familias*); d'autres, comme Calmet et Bonférius, enseignent qu'il devait être tué d'abord par le prêtre dans le temple, avant d'être mangé dans les maisons.

Dans la Nouvelle Loi, le ministre principal est le Christ lui-même, et le ministre secondaire, son prêtre légitimement ordonné. ¹

(4) Au point de vue de la *forme* du sacrifice, il faut qu'il y ait destruction ou immolation de la chose offerte. C'est nécessaire (i) pour reconnaître que nous sommes les créatures de Dieu et que nous ne sommes rien en sa présence, que nous lui devons la vie, la santé, et toutes choses; (ii) pour reconnaître que Dieu est tellement parfait et indépendant qu'il n'a pas besoin de nos offrandes, et qu'elles ne peuvent lui être d'aucun avantage; (iii) pour témoigner qu'il est le maître de la vie et de la mort. La destruction de l'offrande ou de la victime est le trait caractéristique et indispensable du sacrifice, et se retrouve conséquemment dans toutes les espèces de sacrifice. ²

¹ HAINE, « *De Sacr. Missæ.* »

² « *Explicat. du Sacrif. de la Messe,* » par un prêtre catholique.

3. DIVISION DES SACRIFICES: (1) SUIVANT LES DIFFÉRENTS ÉTATS DU MONDE. (2) LES SACRIFICES DE L'ANCIENNE LOI; DIVISION AU POINT DE VUE (1) DE LA MATIÈRE; (2) DE LA FORME; (3) DE LEUR FIN; (4) DU TEMPS.

Les sacrifices peuvent se diviser de plusieurs manières.

(1) Au point de vue des différents états du monde, nous avons les sacrifices de la loi de nature, de la loi Mosaïque ou de l'ancienne Loi, et le sacrifice de la Loi nouvelle, c'est-à-dire le sacrifice du Christ sur le Calvaire, et continuant à s'immoler sur l'autel dans la sainte Eucharistie. Nous aurons à parler de ce dernier plus longuement.

(2) Les sacrifices de la loi Mosaïque ou de l'ancienne Loi, qui n'étaient que des figures du sacrifice du Christ, se divisent :

(i) En raison de la matière ou de la chose qui était offerte, (a) en *hosties ou victimes*: c'étaient des animaux désignés par la loi, tels que brebis, boucs, béliers et autres semblables; (b) en *immolation*, comme lorsqu'on offrait des fruits de la terre, blé, sel, encens, etc.; (c) en *libations*, lorsqu'on répandait des liquides, vin, sang, huile, etc..

(ii) En raison de la forme de l'offrande, ils se divisaient (a) en *holocaustes*, dans lesquels la victime était entièrement consumée par le feu; (b) en *actions de grâces*, offrandes faites à Dieu pour le remercier de ses innombrables bienfaits; (c) en *offrandes du péché*, qui étaient faites pour apaiser la colère de Dieu, pour obtenir de lui le pardon des péchés; dans lesquelles une partie de la victime était livrée au feu, et une partie laissée pour l'entretien des prêtres, qui la consumaient *in atrio*, ou sous le portique du temple, ce qui

faisait dire qu'ils mangeaient les péchés du peuple ; (d) en *offrandes de la paix*, dont le but était d'obtenir de Dieu les grâces et les bénédictions dont le peuple avait besoin. Dans ces offrandes, la victime se partageait en trois parts ; l'une se brûlait en l'honneur de Dieu ; la seconde servait à l'usage des prêtres, et la troisième restait pour l'usage de ceux qui faisaient l'offrande.

(3) *Au point de vue de la fin.* — Les sacrifices se divisent en (a) *Latreutiques*, offerts surtout pour le culte de Dieu, et c'étaient principalement des holocaustes ; on pouvait aussi les offrir en même temps pour les péchés du peuple. (b) Les sacrifices *Eucharistiques* s'offraient pour remercier Dieu des bienfaits qu'on en avait reçus. (c) Les sacrifices *impétratoires*, avaient pour but de solliciter les bénédictions et les faveurs temporelles ou spirituelles de Dieu : de là *les offrandes de la paix*. (d) Les sacrifices *propitiatoires* s'offraient pour les péchés et pour détourner les maux qui en étaient la suite : de là, *les offrandes pour le péché*.

(4) *Au point de vue du temps.* — Certains sacrifices s'offraient tous les jours, le matin et le soir (*juge sacrificium*) ; d'autres, une fois par an, comme l'agneau pascal pour la fête de la Pâques ; et d'autres, à certaines solennités qui se célébraient dans l'année. ¹

4. LA RAISON D'UN SACRIFICE PAR L'EFFUSION DU SANG

L'auteur d'un ouvrage déjà cité ² parle en ces termes de la nature des sacrifices depuis la chute de nos premiers parents : « Si le genre humain n'avait point péché, si nous étions

¹ HAINE, « *De Sacr. Missæ.* »

² « *Explicat. de la Messe,* » par un prêtre catholique.

venus en ce monde avec l'innocence et la sainteté d'Adam avant la chute, rien de moins que le sacrifice n'aurait pu satisfaire pour la dette que nous devrions à Dieu, comme l'auteur de notre existence, le Dieu de toute sainteté, de toute puissance, et le Dieu éternel. Par la destruction de l'offrande, les hommes montraient qu'ils devaient tout à Dieu, et qu'ils n'étaient rien à ses yeux. Mais l'effusion du sang est quelque chose de plus. Un sacrifice non sanglant, — par exemple, de blé et de vin, — est un sacrifice qu'une créature innocente pourrait offrir à Dieu. Mais nous ne sommes plus dans cet heureux état... Un sacrifice sanglant est donc l'offrande de créatures coupables à leur Dieu offensé. Notre condition a été changée : avant, nous devons à Dieu l'hommage de notre être ; maintenant, nous lui devons en plus le châtiment de la mort. Il n'en est pas seulement ainsi ; nous avons encouru une dette que rien de ce que nous avons ne pouvait solder. Dieu était irrité contre nous ; nous étions coupables à ses yeux ; nous avons besoin de pardon et de réconciliation. Comment pouvions-nous l'obtenir ? Dieu avait trouvé le remède dans son amour et sa compassion. A l'instant même où il annonçait à nos premiers parents la sentence du châtiment, il leur parlait du Libérateur futur, en l'honneur duquel il ferait grâce à eux et à leurs descendants. Ce Libérateur n'était autre que Jésus-Christ notre Sauveur, qui devait se faire homme et mourir pour nous. »

5. REMARQUES SUR LES ÉLÉMENTS ESSENTIELS D'UN SACRIFICE

Qu'il me soit permis d'ajouter quelques remarques sur le sacrifice en général et sur ses éléments essentiels. L'auteur de la traduction anglaise du « Manuel de Théologie, » citant le

théologien et apologiste allemand bien connu, le Dr Paul Schanz, donne du sacrifice la définition et l'explication que voici : « Le sacrifice en général est l'offrande faite à Dieu par un ministre autorisé, d'une chose qui lui appartient, laquelle chose est transformée par la consécration du ministre, et passe ainsi sous le domaine de Dieu, qui accepte l'offrande pour la sanctification de celui qui la fait. » Le sacrifice personnel qui réside dans l'abandon que l'on fait de la chose offerte coopère à la même fin que le sacrifice lui-même : hommage à la Divinité, reconnaissance, réparation, impétration, — en un mot, à la sanctification de l'homme. Les pères et les scolastiques ont des aperçus particuliers sur le côté juridique des sacrifices ; mais toutefois sans négliger le but, qui est la sanctification et l'union avec Dieu. Saint Augustin reconnaît comme un sacrifice réel toute œuvre accomplie pour établir une sainte union entre Dieu et nous. Saint Thomas a plusieurs définitions ou quasi-définitions : « Dans les oblations et les sacrifices l'homme offrait à Dieu des choses qui lui appartenaient pour reconnaître qu'il les tenait de Dieu. A proprement parler, un sacrifice est quelque chose que l'on fait pour rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû et pour l'apaiser, afin d'unir parfaitement l'esprit de l'homme avec Dieu. Le mot « sacrifice » indique que l'homme fait une chose sacrée. »

Plus tard, l'expression scolastique *aliquid facere circa rem oblatam* (faire quelque chose pour le don), fut remplacée par *conficere rem* (faire le don — Suarez) ; et dans la suite, ces termes s'expliquèrent dans le sens de *conficere per immutationem* (faire au moyen d'un changement). Vasquez serra cette notion encore de plus près en représentant *confectio* dans le sens de *destructio, immutatio* par *demutatio*, c'est-à-dire,

changement en pire; et expliquait le *dominium Dei* par l'empire divin sur la vie et la mort. Franzelin et plusieurs théologiens (je dirais, la plupart des théologiens), font entrer les éléments suivants dans la notion du sacrifice : « Le sacrifice est une offrande faite à Dieu par la destruction ou la quasi-destruction, d'un objet sensible, une offrande de ce genre ayant été instituée par l'autorité publique pour reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes choses, et l'absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu pour la vie et pour tout. Après la chute, le sacrifice exprime aussi le sens du péché pour lequel satisfaction doit être rendue à la justice divine. » (Franzelin « De Euchar. De Sacrif. » Thes. II.). Mais, comme le fait justement observer Schanz, cette définition, qui donne comme essentiel au sacrifice, qu'il reconnaisse le souverain domaine de Dieu par la destruction ou la quasi-destruction de quelque chose, ne correspond évidemment pas à la notion du sacrifice dans le monde païen; elle implique en effet que le sacrifice ne peut pas être offert à des divinités inférieures ni à des héros; elle n'exprime pas non plus le sens des sacrifices juifs, car il arrivait fréquemment que dans ces sacrifices la victime était immolée par la personne qui l'offrait, et non par le prêtre. Brûler la victime sur l'autel, était considéré comme l'envoyer à Dieu; et si le feu était allumé par le ciel (3 Rois XVIII. 38; 2 Paral. VII. 1.), c'était une marque que Dieu acceptait le sacrifice. On peut dire que plusieurs des sacrifices des Hébreux étaient des choses offertes à Dieu pour s'assurer ses faveurs, pour apaiser sa colère, ou pour lui exprimer de la gratitude. Souvent aussi ils indiquaient un acte de communion avec Dieu, soit au moyen d'une fête à laquelle on supposait que Dieu prenait part avec ses adorateurs, soit par le renouvellement de la

consécration de la vie scellée par le sang d'une victime sacrée. ¹

6. LE SACRIFICE COMPREND DANS SA NOTION ET SON ESSENCE LA DESTRUCTION OU L'IMMOLATION DE LA VICTIME.

A mon avis, ces raisons ne semblent pas justifier l'élimination de l'élément de destruction, réelle ou équivalente, de la condition essentielle d'un sacrifice dans le sens rigoureux du mot : (1) Parce que la notion du paganisme sur le sacrifice était certainement erronée en plusieurs points. (2) Il n'est absolument pas certain que, chez les juifs, la victime du sacrifice était tuée par un autre personne que par le prêtre, ou le chef de la famille, comme il en a été question plus haut à propos de l'agneau pascal. Quant aux nombreuses expressions de l'Écriture qui donnent le nom de sacrifice à toute bonne œuvre offerte à Dieu, nous devons les entendre dans un sens large, impropre, dans un sens figuré, et non point comme s'appliquant au plus grand acte extérieur du culte religieux. Quelques expressions des Pères, par exemple, de saint Augustin et de saint Thomas, doivent aussi se prendre dans un sens large et figuré ; et il faut apporter une grande attention aux endroits où ils parlent du sacrifice dans un sens littéral et rigoureux, suivant la définition communément reçue : *Oblatio rei sensibilis a legitimo ministro facta Deo per realem (aut mysticam) immutationem ad testandum ejus supremum dominium nostramque subjectionem.* ²

¹ « Manuel de Théol. » p. II, l. VII, ch. v. §. 267.

² BILLUART, « De Relig. » art. II. De Sacrif.

L'offrande d'une chose sensible par un changement réel (ou mystique), qu'un prêtre fait à Dieu en témoignage de son empire suprême et de notre soumission ; ou, d'après le catéchisme : « Le sacrifice d'une victime faite par un prêtre à Dieu seul pour témoigner qu'il est le Souverain Seigneur de toutes choses. » Cette définition renferme l'affirmation de Dieu comme étant le principe et la fin de l'homme et de toutes choses, comme elle proclame aussi notre entière dépendance vis-à-vis de lui pour notre existence et pour notre félicité. Il n'est pas nécessaire de limiter le sacrifice à l'expression de l'empire de Dieu sur la vie et sur la mort, ou de la puissance divine disposant de tout, ou encore de la divine majesté comme il en est parlé plus haut.

Il ne semble pas qu'il y ait des raisons suffisantes de dire que certains théologiens, postérieurs au Concile de Trente, ont restreint l'objet premier du sacrifice à la réparation pour le péché, comme l'affirme un « Manuel de Théologie, » vol. II, p. 200. D'après tous les ouvrages élémentaires de théologie, son objet est *latreutique, eucharistique*, aussi bien que *propitiatoire*. Affirmer que la *transformation par la destruction* dans un sacrifice n'a des fondements ni historiques ni théologiques, est une manière de parler beaucoup trop générale. Le sacrifice de la croix a certainement consisté en ce que le Christ a donné sa vie et son sang pour notre rédemption. « Il était l'agneau qui fut immolé, méritant de recevoir puissance et divinité, etc. ; »¹ et « l'agneau se tenait, pour ainsi dire, immolé au milieu du trône, entre les quatre créatures vivantes, et au milieu des anciens. » D'après l'enseignement universel des théologiens, cette même notion est

¹ APOC. V. 12.

conservée dans la sainte Eucharistie par la séparation mystique du corps et du sang du Christ *vi verborum*. A tout sacrifice il faut une victime ; et la victime dans un sacrifice ne peut que signifier l'immolation d'un être vivant, la destruction d'une personne ou d'une chose. Le profond et brillant théologien Sheeben, le théologien et apologiste allemand bien connu, Paul Schanz, cités dans le « Manuel de Théologie, » ne sont pas d'accord, je crois, avec les plus anciens et les plus autorisés des auteurs théologiques, en particulier avec saint Thomas, quand ils s'efforcent d'éliminer de la notion et de l'essence du sacrifice une sorte de *destruction* ou *d'immolation* de la victime, immolation réelle ou mystique. ¹

1 Voy. « *Manuel de Théol.* » vol. II. pp. 200-450 et s.





CHAPITRE XIII

LE SACRIFICE DE LA NOUVELLE LOI OU LE SACRIFICE DE LA MESSE

1. Ce qu'on entend par le sacrifice de la Messe.
2. Le sacrifice de la Croix continué dans le sacrifice de la Messe.
3. Définition du sacrifice de la Messe, et explication du mot *Messe*.
4. La Messe est un vrai et réel sacrifice : preuves.
5. En quoi consiste l'essence de ce sacrifice : (1) quant à la matière, et (2) quant à la forme.
6. Inexactitude de la signification de la Messe telle que la donne le *Manuel de Théologie catholique*.
7. On mange la chair de la victime : raison.
8. Comment la Messe diffère : (1) du sacrifice de l'Ancienne Loi. — (2) Du sacrement de l'Eucharistie. — (3) Du sacrifice de la dernière Cène. — (4) Du sacrifice de la Croix.
9. Ce sacrifice est substantiellement et réellement le même que celui de la Croix.
10. Points essentiels de la doctrine catholique sur la Messe.

I. CE QU'ON ENTEND PAR LE SACRIFICE DE LA MESSE

Après avoir parlé du sacrifice en général et des sacrifices de la loi de Moïse en particulier, il nous reste à étudier l'unique sacrifice de la Loi nouvelle, le sacrifice de la sainte Eucharistie, l'adorable sacrifice de la messe.

Le Christ a offert sur la croix un sacrifice véritable et réel. C'est ce que prouvent les paroles de saint Paul aux Ephésiens : « Le Christ s'est offert lui-même à Dieu pour nous, comme sacrifice et victime d'agréable odeur. »¹

L'autel était la croix, le Christ lui-même était la victime et le prêtre, et il a versé son sang pour notre salut. Non pas que le Christ se soit tué lui-même, ou ait pris part moralement ou physiquement à l'acte de ses bourreaux quand ils l'ont mis à mort ; mais, en acceptant librement la mort et en s'offrant librement lui-même à son Père comme victime, il a rempli l'office de prêtre sur le Calvaire, tandis que ses bourreaux n'étaient que les instruments mis en action pour opérer son immolation sur la croix. *Oblatus est quia ipse voluit.* (Is. 1. 3).

2. LE SACRIFICE DE LA CROIX CONTINUÉ DANS LE SACRIFICE DE LA MESSE

Le sacrifice de la croix se continue dans le sacrifice de la messe qui s'offre chaque jour sur nos autels. C'est ce que le Concile de Trente explique très bien, et nous pouvons résumer ainsi son explication : La toute puissance et la bonté infinie de Dieu a pourvu à ce sacrifice par un dessein

¹ EPHÉS. V. 2.

incompréhensible qui surpasse nos faibles intelligences. Il a perpétué jusqu'à la fin du monde ce grand sacrifice du Calvaire, une fois offert matériellement pour le salut du genre humain. Grâce à cette immense bonté, la chair immolée de la victime du Calvaire nous est présentée sous les apparences du pain et du vin ; et il est écrit que « quiconque refuse d'y participer n'aura point la vie en lui. » ¹ Car Notre-Seigneur étant sur le point de s'offrir lui-même en victime sur la croix pour la rédemption du genre humain, son sacerdoce ne devant point cesser avec sa vie mortelle, le soir même où il fut livré, il a institué et laissé à son Eglise un sacrifice visible et non sanglant, par lequel le sacrifice sanglant de la croix, qui ne pouvait être offert qu'une fois, serait perpétué jusqu'à la fin des temps, et sa vertu salutaire, son efficacité, communiquées à tout le genre humain pour la rémission des péchés. Se proclamant lui-même grand prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à son Père éternel le sacrifice de son corps et de son sang sous les apparences du pain et du vin, et les distribua immédiatement à ses Apôtres, les constituant, eux et leurs successeurs, ses ministres chargés de continuer à offrir le même sacrifice jusqu'à la fin des temps, en vertu de ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi. » ² »

La messe est donc la continuation du sacrifice de la croix. Elle est véritablement et réellement un sacrifice, le même que le sacrifice de la croix, duquel il ne diffère que par la manière dont il est offert.

¹ S. JEAN. VI. 54.

² CONC. DE TR., SESS. XXII. I.

3. DÉFINITION DU SACRIFICE DE LA MESSE, ET EXPLICATION DU MOT *messe*

Nous pouvons par conséquent définir le sacrifice de la messe : « Le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, réellement présents sur l'autel, sous les apparences du pain et du vin, et offert à Dieu pour les vivants et pour les morts. »

Le mot *messe* vient du latin *mittere*, envoyer. Il a été adopté pour signifier le sacrifice de l'Eucharistie depuis le quatrième siècle, comme le témoignent les écrits de saint Ambroise et de saint Augustin. Pourquoi a-t-on tiré ce nom du verbe *mittere*, tous les auteurs ne l'expliquent pas de la même façon. Les uns disent que c'est parce que, dans ce sacrifice le Christ est l'hostie ou l'oblation *envoyée* à Dieu. D'autres, parce que le peuple *envoie* ses prières à Dieu par le ministère des prêtres. Il en est enfin qui veulent que ce terme vienne de la formule usitée pour renvoyer ou congédier la foule. Dans les anciens temps, on la congédiait en deux fois : une première fois après l'évangile, lorsque le diacre renvoyait les catéchumènes, en se tournant vers le peuple et disant : « *Ite, catechumeni, pœnitentes et indigni* ; une seconde fois, comme on le fait encore à la fin de la messe par ces mots : *Ite, Missa est.* »

4. LA MESSE EST UN VRAI ET RÉEL SACRIFICE : PREUVES

La messe est véritablement et réellement un sacrifice. Le Concile de Trente l'a défini en ces termes : « Si quelqu'un dit qu'à la messe nous n'offrons pas un vrai et réel sacrifice, qu'il soit anathème. » ¹

¹ CONC. DE TR. can. 1-3.

« Si quelqu'un dit que par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », le Christ Jésus n'a pas établi ses apôtres prêtres, et qu'il n'a pas prescrit que, eux et les autres prêtres, offrent son corps et son sang, qu'il soit anathème. »

« Si quelqu'un dit que le sacrifice de la Messe n'est qu'un sacrifice de louanges et de gratitude, ou une simple commémoration du sacrifice qui fut offert sur la croix ; qu'il n'est pas propitiatoire, ou qu'il n'est pas utile à celui qui communie ; qu'il ne devrait pas être offert pour les vivants et pour les morts, pour les péchés, pour les peines qui leur sont dues, et pour les autres besoins des hommes, qu'il soit anathème. »

« Nombreux sont les arguments de l'Écriture et de la tradition qu'on pourrait citer ; mais il suffit des définitions si claires de l'Église. Qu'il nous soit permis d'y ajouter encore une preuve tirée de la nature même d'un sacrifice, dont nous avons exposé les conditions dans un chapitre précédent. Dans la messe nous trouvons tout ce qui est requis pour qu'il y ait sacrifice vrai et réel. (1) Au point de vue de la matière, nous avons l'oblation d'une chose sensible, le corps et le sang sous les espèces du pain et du vin. (2) Au point de vue de la fin, ce sacrifice n'est offert qu'à Dieu seul. Lors même, comme l'enseigne le Concile de Trente, que l'Église a coutume d'offrir quelquefois la messe en l'honneur et en souvenir des saints,.... c'est pour implorer leur protection, en rendant grâces à Dieu pour les victoires qu'ils ont remportées. (3) Du côté du ministre : Le ministre principal est le Christ lui-même ; le ministre secondaire est un prêtre légitimement ordonné, qui offre et consacre comme ministre public en la personne du Christ. (4) Si nous envisageons la forme, nous avons la destruction et l'immolation de la

victime, non pas seulement d'une *manière mystique*, parce que sous les espèces du pain, en vertu des paroles, il n'y a que le corps, et sous les espèces du vin, en vertu des paroles, il n'y a que le sang du Christ. Et ainsi a lieu une sorte de séparation mystique du corps et du sang, la représentation du sacrifice sanglant du Calvaire, où fut réelle la séparation du corps mort d'avec le sang répandu, et, conséquemment, une représentation de la mort du Christ. Nous avons encore une destruction ou immolation réelle, non pas *physique* et d'une manière sanglante, mais morale et non sanglante, parce que le Christ, sous les espèces du pain et du vin, en vertu de la consécration, reçoit une nouvelle existence sacramentelle, dans laquelle il ne peut pas remplir les fonctions de la vie physique, et où il est placé sur la voie immédiate de la destruction, au point que quand les espèces sont consommées et détruites, le Christ lui-même cesse aussitôt d'exister, quant à cette existence sacramentelle. ¹

Par la puissance des paroles, ou, selon l'expression de Bossuet, par le tranchant des mots, la consécration opère le changement mystique dans la victime en séparant *sacramentellement* le corps et le sang, et place la victime sur l'autel on pourrait dire dans un état de mort, au point que Jésus-Christ ne fait aucun mouvement que ceux que lui fait faire le ministre sacrificateur ; en quelque sorte, il dépend des espèces sacramentelles, et perd, par leur destruction, son existence sacramentelle.

Le savant Franzelin établit cette thèse : « Nous pensons avec le cardinal de Lugo, et un grand nombre de théologiens récents, que la forme intrinsèque (l'essence) de l'acte

¹ HAINE « *De Eucharistia.* »

sacrificateur consiste en ceci : Le Christ, le grand Prêtre, par le ministère du prêtre qui offre en son nom, met son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin dans un état d'aliment et de boisson, en se dépouillant lui-même des fonctions co-naturelles à sa sainte humanité. » Il nous représente en ces termes l'état de la victime : « Le corps et le sang du Christ sont présents comme nourriture et breuvage, — c'est-à-dire comme des choses inanimées ; le corps eucharistique, n'occupant point d'espace, ne peut naturellement pas subir l'action des objets extérieurs, ni agir sur eux. En lui, la vie des sens est suspendue, il est caché sous les espèces, comme mort, pour ainsi dire, et il se soumet aux espèces, au point de se livrer en elles à la volonté de ses créatures. » Tout ceci n'a trait qu'à l'existence sacramentelle ; on ne pourrait point l'entendre en ce sens qu'il se fait un changement dans la victime, dans le Christ glorifié, ou pour signifier quelque chose qui soit sujet à la destruction et à la mort, puisque le Christ ne meurt plus.

Comme il y a dans la messe plusieurs points à étudier, tels que l'offertoire, la consécration, la communion, on peut se demander : En quoi consiste l'essence du sacrifice de la messe, afin qu'on puisse distinguer ce point des parties liturgiques qu'on y a ajoutées dans le cours des temps ?

5. EN QUOI CONSISTE L'ESSENCE DE CE SACRIFICE : (1) QUANT A LA MATIÈRE, ET (2) QUANT A LA FORME

L'essence du sacrifice peut se considérer (1) au point de vue de la *matière*, — c'est-à-dire de la victime ou de la chose offerte ; et (2) au point de vue de la *forme* ou de l'*acte sacrificiant*.

(1) *La matière.* C'est le Christ lui-même sous les saintes espèces. Mais les espèces n'entrent pas dans l'essence du sacrifice, parce que, alors, on offrirait à la messe plus qu'il n'a été offert sur la croix. Les espèces sont nécessaires, non pas en ce sens qu'elles constituent le sacrifice, mais comme une condition, sans laquelle la victime ne serait pas sensible.

(2) *La forme, ou l'acte sacrificiant.* L'opinion commune et la plus probable, c'est que l'essence du sacrifice consiste dans la consécration seule, et dans la consécration des deux espèces. La communion n'est pas une partie essentielle, mais intégrale, sans laquelle le sacrifice existerait, mais serait incomplet et imparfait. La forme consiste dans la consécration ; à elle seule, elle contient tout ce qui est nécessaire pour le sacrifice ; nous disons dans la consécration des deux espèces : c'est ce que prouvent les paroles du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi ; » comme le prouvent aussi l'intention et la tradition de l'Eglise. Le Christ a voulu que la messe fût une représentation parfaite du sacrifice de la croix, dans lequel le sang du Christ fût séparé de son corps, séparation dont la conséquence est la mort. Cette représentation distincte ne pourrait avoir lieu dans la consécration d'une seule espèce.

6. INEXACTITUDE DE LA SIGNIFICATION DE LA MESSE

TELLE QUE LA DONNE

LE « MANUEL DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE »

La définition du sacrifice de la messe, telle que la donne le « Manuel de Théologie » : « Un sacrifice relatif au sacrifice de la croix, » ne donne pas une notion claire et complète du sacrifice de la messe. Elle ne fixe pas non plus la différence spécifique, ni l'élément premier qui compose le sacrifice.

Elle me semble dès lors absolument défectueuse. L'opinion qui voudrait faire de l'élément *relatif*, de la *forme*, qui nous donne l'essence *propre*, la vraie nature, le caractère essentiel de la messe, n'est pas bien établie, et n'est pas très intelligible pour l'esprit catholique ordinaire. Celle qui soutient que *la représentation du sacrifice du Christ* est l'essence propre du sacrifice de la messe, ne peut pas, je crois, se soutenir dans son sens réel et littéral. Essentiellement le sacrifice de la messe est absolument le même que celui de la croix, et il n'en est pas une simple représentation ou commémoration. Il n'est pas facile de comprendre comment une *représentation* quelconque, considérée comme telle, pourrait prendre le nom de la chose réelle elle-même, malgré toutes les explications que donne de cette opinion le « Manuel de Théologie. » (Part. II., l. VII, ch. V., sect. 267, vol. II, p. 459).

Le sacrifice ne consiste pas dans l'*offertoire*, qui n'est qu'une préparation au sacrifice, et parce que, comme le définit le Concile de Trente, à la messe on offre le corps et le sang du Christ, qui ne sont pas présents au moment de l'*offertoire*. Il ne consiste pas non plus dans la *communion*, parce que l'action du sacrifice appartient essentiellement au prêtre, et que d'autres reçoivent aussi la communion, et parce que la communion n'est qu'une participation au sacrifice déjà offert. De plus, le sacrifice s'offre en la personne du Christ, qui est le principal ministre, tandis que la communion est pour le bien de ceux qui la reçoivent. Toutefois, la communion du prêtre appartient à l'intégrité du sacrifice : d'abord, parce que le sacrifice de la messe est une offrande pacifique, et que, suivant l'ancienne loi, la participation à la victime était nécessaire à l'intégrité de ce genre de sacrifice ; puis, parce que Jésus-Christ communia

ses Apôtres à la dernière Cène quand il institua le divin sacrifice ; enfin, le Missel Romain, et la pratique constante de l'Eglise, prescrivent que, dans le cas où le prêtre qui célèbre la messe mourrait après la consécration, ou deviendrait autrement incapable de continuer jusqu'après la consommation des espèces, un autre prêtre, même non à jeûn, devrait continuer le sacrifice et consommer les espèces.

7. ON MANGE LA CHAIR DE LA VICTIME : RAISON

Que ceux qui assistent au sacrifice doivent participer à la chair de la victime, c'est ce que Dieu lui-même a commandé en révélant ce rite à l'homme. Cette conviction universelle vient de la révélation primitive faite à l'homme, révélation qui s'est toujours maintenue parmi le genre humain, et affirmant que par la participation à la chair de la victime, l'homme communiquait directement avec la Divinité. Cette participation à la chair de la victime a toujours été en pratique chez tous les peuples de la terre.

« Parmi les Juifs, le sacrifice d'holocauste, dans lequel seul la victime entière était brûlée en témoignage de l'empire suprême de Dieu sur eux, de leur entière et complète dépendance à son égard, était accompagné de l'offrande d'un gâteau, qu'on mangeait comme communion, afin que cette condition indispensable du sacrifice ne fût pas absente. » ¹

¹ Voy. « *Traité du Sacrifice de la Messe*, » par un prêtre catholique, p. 34.

8. COMMENT LA MESSE DIFFÈRE : (1) DU SACRIFICE DE L'ANCIENNE LOI. — (2) DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE. — (3) DU SACRIFICE DE LA DERNIÈRE CÈNE. — (4) DU SACRIFICE DE LA CROIX.

Le sacrifice de la messe diffère *essentiellement* (1) des sacrifices de l'ancienne Loi, non seulement dans le rite à observer, mais aussi dans la victime qui est offerte et dans le ministre principal. Ainsi, il existe une distinction essentielle entre le sacrifice de la messe et les sacrifices de l'ancien Testament.

(2) Le sacrifice diffère aussi, mais non essentiellement, du sacrement de l'Eucharistie. Le sacrement consiste *in re permanente* ; — dans une chose qui persiste, — même sous une seule espèce, et a pour but la sanctification des hommes. Le sacrifice de la messe consiste dans une action transitoire qui est la consécration des deux espèces, et a pour but le culte de Dieu. Ils sont les mêmes au point de vue de la victime offerte et de ce qui est contenu dans l'Eucharistie.

(3) Il ne diffère qu'accidentellement du sacrifice de la dernière Cène, en ce sens que le Christ, à la dernière Cène, était offert comme encore mortel et *Viator*, et conséquemment d'une manière méritoire et satisfactoire. A la messe, le Christ est immortel ; et le sacrifice de la messe, de la part du Christ, n'est ni méritoire, ni satisfactoire, mais une nouvelle présentation des mérites et de la satisfaction que le Christ a une fois pour toutes acquis par sa mort. ¹

¹ J'expliquerai plus tard en quel sens on dit qu'il est satisfactoire.

(4) Il ne diffère pas *essentiellement* du sacrifice de la croix, parce que, dans l'un et l'autre, c'est la même victime ou hostie, et le même principal ministre. Mais il en diffère *accidentellement* dans la manière dont il est offert : le Christ sur la croix s'est offert sous l'espèce de son humanité, comme mortel et passible, d'une manière sanglante, méritoire et satisfactoire ; à la messe, il s'offre sous les espèces du pain et du vin, comme immortel, impassible, et d'une manière non sanglante. Le sacrifice n'est ni méritoire ni satisfactoire du côté du Christ ; mais on dit qu'il l'est seulement en ce sens qu'il nous applique les mérites et la satisfaction du Christ.

9. CE SACRIFICE EST SUBSTANTIUELLEMENT ET RÉELLEMENT LE MÊME QUE CELUI DE LA CROIX

C'est cependant le même sacrifice que celui de la croix, suivant l'enseignement du Concile de Trente. ¹

« Dans le sacrifice de la messe est contenu et immolé, d'une manière non sanglante, le même Jésus-Christ qui s'est offert une fois comme victime sanglante sur l'autel de la croix ; à la messe, la victime est la même, et le principal prêtre est le même que sur la croix ; la seule différence est dans le mode d'oblation. Les mérites ou les fruits du sacrifice sanglant de la croix sont abondamment communiqués aux âmes par le sacrifice non sanglant de la messe. »

La messe est donc une continuation du sacrifice de la croix pour nous permettre de participer à la grande victime du Calvaire. Ce sacrifice fut d'abord offert au moment de

¹ CONCIL. DE TR. SESS. XXII. ch. II.

l'institution de la Sainte Eucharistie, puis consommé sur la croix, et il se perpétue devant le trône de la miséricorde dans le ciel, et, à travers le monde, sur les autels de l'Eglise.

C'est pourquoi ces paroles du pieux à Kempis : « Toutes les fois que vous célébrez ce mystère, et que vous recevez le corps de Jésus-Christ, vous renouvez l'œuvre de votre rédemption et participez à tous les mérites de Jésus-Christ. Car la charité de Jésus-Christ ne diminue jamais, et sa propitiation infinie jamais ne s'épuise. Chaque fois que vous célébrez, ou que vous entendez la messe, 'ce mystère doit vous paraître aussi grand, aussi nouveau, aussi aimable, que si, ce même jour, Jésus-Christ, descendu pour la première fois dans le sein de la Vierge, se faisait homme, ou que, suspendu à la croix, il souffrait et mourait pour le salut des hommes. »¹

IO. POINTS ESSENTIELS DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA MESSE

Qu'il me soit permis d'ajouter l'explication des points essentiels de la doctrine catholique sur la messe telle que nous la lisons dans la Bulle Vengée sur les Ordres Anglicans par les évêques d'Angleterre, n. 12 : « La messe, d'après la doctrine catholique, est une commémoration du sacrifice de la croix ; car, chaque fois que nous célébrons, nous montrons la mort du Sauveur jusqu'à ce qu'il vienne. En même temps, elle n'est pas une simple commémoration de cet autre sacrifice, puisqu'elle est aussi un vrai sacrifice : son prêtre, Jésus-Christ, se servant du ministère d'un représentant humain ; sa victime, Jésus-Christ, réellement présent sous les

apparences du pain et du vin ; son offrande sacrifiée, le rite mystique de la consécration. La messe rappelle le sacrifice de la croix, parce que, pendant que le prêtre est le prêtre du Calvaire, la victime, la victime du Calvaire, et son mode d'offrande, une représentation mystique de l'effusion sanglante du Calvaire, la fin aussi pour laquelle elle est offerte est de continuer l'œuvre du Calvaire, en demandant l'application aux âmes des mérites infinis de la croix. C'est dans ce sens que la messe est propitiatoire. Etre propitiatoire, c'est apaiser la colère divine par la satisfaction qui est offerte ; c'est implorer pardon et miséricorde pour les pécheurs. Le sacrifice de la croix est propitiatoire dans le sens absolu du mot. Mais le trésor infini des mérites acquis sur la Croix ne saurait être augmenté ni diminué par aucun autre sacrifice. Il fut alors offert une fois pour toutes, et il n'y a aucune nécessité de le renouveler. Toutefois, cette plénitude de mérites et de satisfaction n'exclut en aucune façon l'application incessante de ces mérites et de cette satisfaction par le sacrifice perpétuel de la messe. Ainsi, le sacrifice de la messe est également propitiatoire. Et, selon la doctrine catholique, même ceux qui sont morts dans le Christ ne sont pas exclus des bienfaits de ce sacrifice : nous appelons la messe un sacrifice propitiatoire « pour les vivants et pour les morts. »

« Puisque tel est notre enseignement sur le sacrifice eucharistique, sa dépendance essentielle de la doctrine de la présence réelle et objective est de toute évidence. Si, en effet, les paroles de la consécration n'avaient aucun pouvoir pour rendre le corps et le sang du Christ réellement et objectivement présents sur l'autel, nous n'aurions pas sur nos autels la victime du Calvaire, et sans cette victime le sacrifice ne pourrait pas subsister. »



CHAPITRE XIV

EFFETS ET FRUITS DU SACRIFICE DE LA MESSE

1. Explication des quatre principaux effets du sacrifice de la Messe.
2. Sacrifice d'adoration.
3. Sacrifice d'action de grâces.
4. Sacrifice de propitiation et de satisfaction.
5. Sacrifice d'impétration.
6. Manière dont la Messe produit ses effets: (1) En général. (2) En particulier.
7. Fruits du saint sacrifice de la Messe: (1) Fruit général. (2) Fruit spécial. (3) Fruit très spécial.
8. Prix du saint sacrifice et sa vertu.
9. D'où vient la limitation des fruits de ce sacrifice.
10. Ceux pour qui on peut offrir la Messe.
11. Conclusion pratique.

I. EXPLICATION DES QUATRE PRINCIPAUX EFFETS DU SACRIFICE DE LA MESSE

Les principaux effets du saint sacrifice sont au nombre de quatre : ils résultent de ce fait, que c'est un sacrifice d'*adoration*, de *remerciement*, de *propitiation*, et d'*impétration*.

Ces termes comprennent les quatre devoirs rigoureux qui nous incombent à l'égard de Dieu, comme notre souverain, notre bienfaiteur, notre Juge, et la source pour nous de tout bien.

« Dès lors qu'il est le gouverneur suprême du ciel et de la terre, nous sommes obligés de reconnaître son empire souverain et inaliénable sur nous, notre entière et essentielle dépendance à son égard, devoir que nous accomplissons par l'*adoration*.

« Puisqu'il est notre bienfaiteur, nous sommes tenus de lui exprimer le profond sentiment de notre gratitude pour les innombrables bénédictions, faveurs, miséricordes, bienfaits et grâces, que nous recevons sans cesse de lui : c'est le devoir de *gratitude*. Comme il est notre juge, il convient que nous cherchions à apaiser sa colère, à laquelle nous exposent constamment nos péchés : c'est ce que nous faisons par le devoir de *propitiation*, qui comprend la satisfaction. Et parce que Dieu est pour nous la source de tout bien, c'est à lui seul que nous devons avoir recours dans tous nos besoins spirituels et temporels : nous le faisons par l'*impétration*.

« Sous la loi mosaïque, il y avait quatre espèces de sacrifices qui correspondaient aux quatre grands devoirs que nous avons envers Dieu : les holocaustes, les offrandes pour le péché, les offrandes de remerciements, et les offrandes

pacifiques. Sous la nouvelle Loi, le sacrifice de la messe répond à tous les buts et à toutes les intentions de ces quatre sortes de sacrifices, et d'une manière infiniment supérieure, c'est-à-dire d'une manière vraiment digne de Dieu.

« Ainsi, la messe nous permet d'offrir à Dieu l'adoration la plus sublime, l'action de grâces la plus agréable, la plus puissante propitiation pour nos péchés, et l'impétration la plus efficace pour subvenir à tous nos besoins spirituels et temporels. »¹

2. SACRIFICE D'ADORATION

C'est un sacrifice d'adoration (*latreutique*), par lequel nous pouvons nous acquitter de notre premier et plus important devoir envers Dieu. Nous lui offrons son divin Fils, immolé sur l'autel pour nous où il s'humilie même jusqu'à une mort sacramentelle, afin de lui rendre par cette mort mystique la gloire et l'honneur qui deviennent infinis en vertu des mérites infinis de la victime. En assistant pieusement à la messe, et en offrant à Dieu ce divin sacrifice en union avec Jésus-Christ, nous lui faisons une offrande infiniment plus agréable que celle qui consisterait à lui présenter ensemble tous les hommages de Marie, de tous les anges et de tous les saints. Quel sujet de grande consolation pour nous de pouvoir, par ce sacrifice, rendre à Dieu un honneur digne de lui et tel qu'il le mérite !

3. SACRIFICE D'ACTION DE GRACES

Par la Messe nous pouvons remercier Dieu des bienfaits sans nombre que nous avons reçus de lui, et que nous

¹ « *Traité du Saint Sacrifice de la Messe.* »

recevons chaque jour. Ces bienfaits sont innombrables, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce. Nous offrons à la messe une reconnaissance qui est un retour suffisant pour tout ce que nous avons reçu, parce que c'est Jésus-Christ lui-même qui est offert, avec tous les mérites de son sacrifice. En offrant le sacrifice de la messe, nous remplissons le plus parfaitement possible notre devoir de gratitude. Cet adorable sacrifice fut institué, dit saint Irénée, afin que nous puissions n'être pas ingrats envers Dieu.

4. SACRIFICE DE PROPITIATION ET DE SATISFACTION

Nous offrons le sacrifice de la messe à Dieu afin d'apaiser et satisfaire sa divine justice pour les péchés que nous avons commis. A la messe, nous offrons « l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde, » dont le sang crie vers le ciel, non pas vengeance comme le sang d'Abel, mais grâce et miséricorde. Jésus-Christ lui-même le déclare par les paroles que le prêtre prononce chaque fois qu'il célèbre la sainte messe : « Ceci est mon sang répandu pour vous et pour beaucoup, pour la rémission des péchés. » Le Concile de Trente ¹ a formellement défini que la messe est non seulement un sacrifice de louanges, mais aussi de propitiation, car on y offre une victime d'expiation pour le monde entier et pour les âmes de tout le genre humain.

« Le côté propitiatoire qu'a pour le péché le sacrifice eucharistique demande une explication particulière. La doctrine du Concile sur la justification montre que dans

¹ CONC. TRID. SESS. XXII, CAN. 3.

l'ordre actuel des choses, il n'y a pas d'autres moyens ordinaires de sanctification immédiate que les actes personnels du pécheur (*ex opere operantis*), ou l'efficacité des sacrements (*ex opere operato*). D'où il suit que l'Eucharistie, en tant que sacrifice, n'a pas été instituée dans le but de communiquer la grâce habituelle ; autrement, le sacrifice serait un sacrement de la nouvelle loi. D'autre part, l'Eglise universelle proclame bien haut que l'Eucharistie est « une propitiation pour les péchés. » Pour accorder ces deux enseignements, le dernier doit se prendre dans ce sens, non pas que la messe communique *immédiatement* la sanctification, mais qu'elle est une supplication adressée à Dieu, qui, abaissant un regard favorable vers le pécheur, le pousse par les moyens ordinaires au repentir et à la justification. Tel est l'enseignement du Concile de Trente. Le saint Synode affirme que ce sacrifice est réellement propitiatoire..... Dieu, en effet, apaisé par cette oblation, accorde la grâce et le don du repentir, et pardonne les crimes, même les plus graves forfaits. ¹ Bien qu'il s'agisse ici principalement du péché mortel, nous pouvons appliquer le même principe aux péchés véniels. Ils sont aussi remis *ex opere operato*, parce que la justice divine, apaisée par le sacrifice, ne punit pas les péchés véniels en retirant la grâce, mais continue à procurer les secours suffisants pour éviter le péché mortel et pour se repentir du péché véniel. » ²

¹ CONC. TRID. SESS. XXII, cap. II.

² Voy. « *Manuel de Théol. Cath.* », part. II., ch. v. §. 266.

5. SACRIFICE D'IMPÉTRATION

La messe est un sacrifice d'impétration, — c'est-à-dire un sacrifice par le moyen duquel nous pouvons obtenir de Dieu toutes les grâces et toutes les faveurs qui sont nécessaires ou utiles, soit pour l'âme, soit pour le corps, pour notre bien spirituel et temporel. De là les paroles de saint Jérôme : « Il n'y a pas de doute que le Seigneur nous accorde toutes les grâces que nous lui demandons à la messe, pourvu qu'elles nous soient utiles ; et, ce qui est encore plus merveilleux, il nous accorde très souvent de lui-même des faveurs que nous ne sollicitons pas. »

A la messe, Jésus-Christ prie lui-même pour nous, et il est tout-puissant auprès de son Père céleste.

Le vénérable père Avila avait coutume de s'écrier : « Oh ! que je suis heureux pendant la sainte messe ! Quelque immenses que soient mes besoins, pourvu que je puisse seulement célébrer la sainte messe, je recevrai aide et protection ; car, quand j'ai Jésus-Christ devant moi sur l'autel, j'obtiens tout ce que je veux ou que je désire. »

« La sainte messe fait à Dieu le plus grand honneur qu'on puisse lui rendre ; rien n'affaiblit à ce point la puissance de Satan, ou n'apporte un plus grand soulagement aux âmes du purgatoire. Elle est le moyen le plus efficace d'apaiser la colère de Dieu irrité contre les pécheurs, et elle procure aux humains les plus précieux avantages spirituels pendant cette vie. » (S. Alph.)

Thomas à Kempis s'exprime ainsi : « Pendant qu'on offre la messe, la Sainte Trinité reçoit honneur et louanges ; les anges se réjouissent ; l'Eglise édifiée reçoit secours et grâces ;

les pécheurs obtiennent repentir et pardon ; les âmes du purgatoire, rafraîchissement et repos ; et ceux qui offrent le sacrifice, comme ceux qui y assistent convenablement, obtiennent un puissant remède contre leurs fautes et leurs infirmités de chaque jour. »

6. MANIÈRE DONT LA MESSE PRODUIT SES EFFETS :
(1) EN GÉNÉRAL. (2) EN PARTICULIER.

On peut se demander de quelle manière le sacrifice de la messe produit ces différents effets ?

(1) Généralement parlant, elle produit ces effets *ex opere operato*, selon l'expression des théologiens ; — c'est-à-dire en vertu de l'acte lui-même, indépendamment de la dignité et de la dévotion du ministre, et de la personne pour laquelle elle est offerte. Mais si on l'offre avec la piété voulue et avec les dispositions convenables, alors, elle produit aussi ces effets *ex opere operantis*, comme toute autre bonne œuvre.

(2) Si on parle des effets en particulier, ceux qui regardent Dieu, tels que les effets Latreutiques et Eucharistiques, elle les produit *ex opere operato* immédiatement et infailliblement. Quant aux effets qui nous concernent, elle les produit *ex opere operantis*, les uns *immédiatement*, les autres *médiatement*, les uns *infailliblement*, d'autres *non infailliblement*.

Ainsi (i) elle ne produit la rémission des péchés que *médiatement*, et elle produit ainsi la rémission non seulement des péchés mortels, mais aussi des péchés véniels, en disposant Dieu à accorder au pécheur la grâce du repentir.

Le Concile de Trente ¹ enseigne que le Seigneur, apaisé par ce sacrifice, accorde la grâce et le don du repentir, remet les péchés, et même les plus grands crimes.

Le saint Sacrifice augmente aussi la grâce sanctifiante d'une manière *intermédiaire* ; ce qui veut dire qu'il confère les grâces actuelles qui nous permettent d'accomplir de bonnes œuvres par lesquelles nous méritons une augmentation de la grâce sanctifiante.

(ii) Au contraire, il produit *immédiatement* les grâces actuelles, la délivrance des maux et des calamités publiques et privées, comme toutes les bénédictions temporelles qu'on implore ; ainsi il nous dispose au salut. De la même manière, il opère ou produit *immédiatement* la rémission des peines temporelles dues aux péchés.

(iii) L'effet satisfactoire pour les justes, aussi bien pour les vivants que pour les morts, est également *infaillible*. Ce n'est pas à dire qu'un seul sacrifice remette la peine complète. S'il s'agit des vivants, la rémission du châtement temporel est en raison de leurs dispositions ; pour les morts, la rémission est selon la mesure déterminée par la justice et la sagesse divine. C'est pourquoi le Concile de Trente dit que les âmes du purgatoire sont secourues, ou libérées par le saint Sacrifice de la messe.

(iv) Les effets *propitiatoires* et *impétratoires* ne sont pas infaillibles, parce que la rémission des péchés, l'accroissement de la grâce, les autres biens spirituels et temporels, ne sont pas infailliblement accordés. La raison en est que souvent, la personne pour laquelle on demande ces faveurs, met

¹ CONCIL. TRID. SESS. XXII, ch. XI.

obstacle à la grâce de Dieu. Il faut cependant excepter la grâce actuelle qui, dans une certaine mesure, est toujours accordée : d'où l'on peut conclure que la satisfaction pour les défunts est plus certaine que l'impétration pour les vivants. Néanmoins, il vaut mieux faire dire des messes pour nous de notre vivant ; car, avant tout, il est important de s'assurer une bonne mort.

Aussitôt que le sacrifice est complété, — c'est-à-dire, dès que les deux espèces sont consacrées, — suivant l'opinion commune des docteurs, il confère les grâces qu'il produit infailliblement, autrement dit, il produit ses effets latreutiques et eucharistiques, et aussi ses effets *satisfactives* pour les vivants et pour les morts. Les autres, les effets *propitiatoires* et *impétratoires*, ne sont pas toujours immédiatement produits, parce qu'il peut y avoir un obstacle, ou une raison de délai.

7. FRUITS DU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE :

(1) FRUIT GÉNÉRAL

(2) FRUIT SPÉCIAL. (3) FRUIT TRÈS SPÉCIAL

Après avoir parlé des effets de ce sacrifice, nous devons expliquer ce qu'on entend par ses *fruits*. On veut dire par là les effets de la messe en tant qu'ils nous sont appliqués : ce sont les effets *expiatoires* pour le péché, les effets *satisfactives* pour la rémission des peines dues au péché, et les effets *impétratoires* pour l'obtention de faveurs spirituelles et temporelles.

Le fruit de la messe est de trois sortes : le fruit *général*, le fruit *spécial*, et le fruit *tout à fait spécial*. (1) Le fruit *général* est celui qui provient du sacrifice de la messe, parce qu'il est offert par le prêtre en la personne du Christ pour le bien de

toute l'Eglise, pour tous les fidèles vivants et défunts, particulièrement pour ceux qui assistent à la messe, qui la servent, la chantent, ou de quelque façon coopèrent avec le prêtre qui célèbre. Comme c'est le Christ, premier et principal ministre, qui applique ce fruit, personne ne peut en être exclu si ce n'est par un péché contre la charité et la justice. (2) Le fruit *spécial* s'applique par le prêtre, ministre du Christ, à la personne ou selon l'intention pour laquelle il offre la messe. (3) Le fruit *tout à fait spécial* est réservé au prêtre qui célèbre ; même lorsqu'il applique la messe à d'autres, ce fruit très spécial lui est toujours réservé, et il est plus probable qu'il ne profite à aucune autre personne.

La nature du sacrifice eucharistique nous autorise à distinguer trois degrés dans la distribution de ses fruits :

(1) Le prêtre, comme ministre et délégué du Christ, offre le sacrifice pour l'Eglise universelle, et, conséquemment, pour tous ses membres, indirectement aussi pour ceux qui n'en sont que membres *in potentia*. L'heureux résultat de cette application s'appelle avec raison *fructus generalis*.

(2) Suivant la pratique universelle, fondée sur la règle générale, que les œuvres satisfactoires et les prières peuvent s'appliquer aux autres, le prêtre applique le fruit de ce sacrifice à certaines personnes déterminées, vivantes ou mortes. Cette intention particulière fixe le *fructus specialis*. Elle confère à ces personnes tous les fruits du sacrifice qui n'appartiennent pas à l'Eglise comme corps ou au prêtre qui sacrifie.

(3) Le fruit personnel au prêtre s'appelle *fructus specialissimus*, parce qu'il est le mieux déterminé des trois. Il naît de la fonction sainte elle-même, dans laquelle le prêtre agit comme un autre Christ et participe à la sainte victime. Les

fidèles qui prennent part à la célébration par leur présence et leur intention, en retirent pareillement un fruit analogue au *fructus specialissimus* du prêtre. (Suarez, disp. 79, apud ; « Manuel de Théologie Catholique, » part. II., l. VII., ch. V., sect. 266).

8. PRIX DU SAINT SACRIFICE ET SA VERTU

Le prix et la vertu de cet adorable sacrifice sont sans bornes. Dieu en reçoit un témoignage infini d'adoration et de gratitude ; mais, dans l'application actuelle qui nous est faite de ses fruits, il est limité, comme le montre la pratique de l'Eglise et la manière ordinaire de l'entendre des fidèles qui offrent fréquemment la messe, ou la font célébrer plusieurs fois pour une seule et même intention, pour une seule et même personne.

9. D'OU VIENT LA LIMITATION DES FRUITS DE CE SACRIFICE

D'où vient que les fruits de la messe sont ainsi limités ? On l'explique de deux manières.

D'après quelques auteurs, on peut l'attribuer à la capacité limitée des âmes pour lesquelles on offre la messe ; de sorte que si on pouvait supposer qu'elle soit offerte pour un nombre d'hommes tel que leur ensemble constituerait une capacité infinie, elle produirait des effets infinis. Selon cette opinion, le sacrifice offert pour plusieurs personnes profiterait à chacune d'elles autant que s'il n'était offert que pour elle seule. Mais le prêtre ne pourrait par une seule messe satisfaire à plusieurs intentions pour lesquelles il aurait reçu un honoraire. Alexandre VII a condamné la proposition suivante :

« *Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere, et sacrificium unum offerre.* » L'honoraire n'est pas offert pour le fruit de la messe, mais pour l'entretien du prêtre, et pour se procurer les choses nécessaires à l'autel et à la messe.

D'autres auteurs disent que les fruits de la messe sont limités par la volonté du Christ lui-même, qui veut que le sacrifice, chaque fois qu'il est offert, ne produise des fruits que dans une certaine mesure. La conséquence, puisque les fruits sont limités, c'est que plus grand est le nombre des personnes auxquelles on les applique, moindre est la part que reçoit chacune d'elles : le sacrifice est donc moins profitable, si on l'offre pour plusieurs personnes que si on l'offre pour une seule. Toutefois, disent ces auteurs, il ne faut pas conclure de là que si plusieurs personnes entendent la messe, ou y assistent en servant le prêtre qui célèbre, elles reçoivent une moindre part du fruit général ; parce que, comme chaque assistant offre le sacrifice avec le prêtre, les oblations se trouvent multipliées, et le fruit l'est également.

Puisque les deux opinions sont probables, le prêtre, en pratique, a ordinairement l'intention d'appliquer les fruits du sacrifice à tous, aux vivants et aux morts, autant que cela est possible, sans préjudice pour la personne en faveur de laquelle il offre la messe en raison de l'honoraire, du bénéfice ou d'une promesse.

10. CEUX POUR QUI ON PEUT OFFRIR LA MESSE

Quant à ceux pour qui la messe peut être offerte, nous devons parler des *vivants* et des *morts*. On peut l'offrir pour toute personne vivante, pourvu qu'il n'y ait aucune défense

de l'Eglise. Il est défendu de célébrer la messe directement et nommément (1) pour les *excommuniés* et ceux qu'on doit éviter comme tels ; (2) pour les hérétiques ; (3) pour les schismatiques. Mais on peut l'offrir pour eux indirectement, par exemple, pour leur conversion : il n'est point permis de les nommer expressément sans une dispense. En particulier, on peut prier pour eux au *Memento*. S'il s'agit des défunts, on peut offrir la messe pour les âmes du purgatoire, le Concile de Trente l'a défini et c'est un article de foi. On ne peut point l'offrir pour les damnés, puisqu'elle ne leur serait d'aucune utilité pour la rémission de leurs péchés, ou pour adoucir leurs tourments : on ne sort plus jamais de l'enfer. A proprement parler, on ne peut pas non plus l'offrir pour les élus du paradis ; on ne peut que l'offrir en l'honneur des saints et *pour obtenir leur intercession auprès de Dieu*, comme s'exprime le Concile de Trente.

On ne peut pas appliquer le sacrifice de la messe aux non catholiques et à ceux auxquels on a refusé la sépulture ecclésiastique. Il y aurait là une contradiction : les suffrages publics font partie du service des enterrements religieux. Rien n'empêche cependant le prêtre de prier pour eux en particulier au *Memento*. Les fidèles peuvent aussi faire dire des messes pour les âmes du purgatoire, avec l'intention d'en appliquer les fruits à des âmes en particulier, lors même qu'elles n'auraient pas, de leur vivant, appartenu au corps des fidèles. ¹

¹ Voy. HAINE : « *Elementæ Theologiæ ; de Eucharistia.* »

II. CONCLUSION PRATIQUE

Je voudrais terminer ce traité de la sainte Eucharistie par des paroles très pratiques, tirées d'un volume qui a pour titre : « Les Moyens de la Grâce » : « S'il est quelque chose qui mérite la reconnaissance de l'homme envers Dieu, c'est incontestablement l'institution du Très Saint Sacrement. Mais nous ne sommes réellement reconnaissants que quand nous faisons un usage convenable des saints mystères, un usage conforme aux intentions du Christ.

L'existence de l'Eucharistie a pour but de nous l'offrir comme sacrement, comme nourriture et comme sacrifice.

Comme sacrement, nous devons régulièrement le visiter, l'adorer, aux jours des fêtes établies en son honneur, aux Bénédiction, le jeudi saint, pendant l'exposition des Quarante Heures. Bien que les yeux du corps ne voient que des formes et des apparences, la foi et les paroles de l'éternelle vérité nous enseignent que Jésus-Christ lui-même, comme Dieu et comme Homme, est caché sous ces formes et ces apparences. Bien que la raison humaine ne puisse que s'humilier en présence de ce mystère, notre cœur tressaille d'une joie pure et d'un saint amour, parce qu'il sent la présence de Dieu.

Au sacrifice vous devriez assister souvent, chaque jour, si c'est possible, et y contribuer par l'offrande de tout ce que vous avez. C'est en toute réalité le même sacrifice qui fut offert au Père éternel sur la croix du Calvaire, avec cette différence que, — sur le Calvaire, — le sacrifice fut sanglant, tandis qu'ici il s'offre d'une manière non sanglante. Mettez-vous un instant en esprit au pied de la croix du Sauveur mourant. Quels sentiments graves et solennels pénètrent

l'âme quand vous voyez votre Sauveur, votre Dieu, versant son sang et donnant sa vie pour vous : Ce sont les mêmes sentiments que vous devriez éprouver quand vous assistez à la messe, car, là aussi, c'est le Christ, qui chaque jour s'offre au Père éternel pour nos péchés.

Comme aliment céleste, vous devriez souvent recevoir le Saint Sacrement avec les dispositions nécessaires : il est véritablement la nourriture de votre âme, comme il est le plus sûr garant du bonheur éternel. Quels labeurs, quels efforts, quels soucis, l'homme ne s'impose-t-il pas pour la réussite de ses affaires temporelles ! Quels soupirs d'ambition pour l'argent, les biens et les honneurs ! Oh ! que n'apportez-vous ce zèle, cette ardeur, à la recherche de votre Sauveur dans l'adorable sacrement ! Qu'est-ce que Dieu aurait pu faire de plus pour vous témoigner sa tendresse et son amour ! pour vous montrer combien ardemment il désire votre bonheur ! Quelles excuses ferez-vous valoir, si vous méprisez l'amour de votre Dieu, en négligeant de communier souvent, en vous exposant par-là à vous priver de ses grâces, à ne pas assurer votre salut éternel ? Oh ! ne méprisez point Jésus-Christ pendant votre vie, afin qu'il vous fortifie à votre heure dernière, et vous traite avec indulgence au jour de votre jugement.





Le Sacrement de Pénitence

INTRODUCTION

1. Place qu'occupe la Pénitence dans l'ordre des sacrements.
2. Sens du mot *Pénitence*.

I. PLACE Q'OCCUPE LA PÉNITENCE DANS L'ORDRE DES SACREMENTS

Le sacrement de Pénitence est le quatrième dans l'ordre des sacrements. Ce n'est pas à dire que cette place lui soit assignée en raison de sa dignité ou de son excellence. Elle lui a été donnée par l'usage adopté par le Concile de Trente dans la classification des sacrements.

Toutefois, ce n'est pas sans motif que la pénitence occupe cette place : d'après le but dans lequel les sacrements ont été institués, la quatrième place est avec raison assignée au sacrement de Pénitence. Par le baptême, l'âme naît à la vie surnaturelle; la confirmation développe cette vie en elle et la fortifie; l'Eucharistie la soutient et l'alimente. A la suite de ces sacrements, nous mettons celui qui a été institué pour réparer et rendre cette vie, lorsqu'elle a été affaiblie ou détruite par le péché, ce sacrement qui nous fait revivre de la vie de la grâce. Telle est la pénitence. Comme nous savons que bien peu nombreux sont ceux qui persévèrent toute leur vie dans leur innocence baptismale, nous pouvons déduire de ce fait la nécessité et les grands avantages de ce sacrement; et, conséquemment, l'obligation de le connaître dans toutes ses parties afin qu'il puisse faire à nos âmes tout le bien que Notre Seigneur s'est proposé en l'établissant.

2. SENS DU MOT *Pénitence*

Pénitence vient de deux mots latins: *pœnam tenere*, retenir la peine, être en peine; et ce terme exprime l'action d'une personne qui se lamente ou se plaint à cause d'une faute qu'elle a commise. Il ne renferme pas seulement l'idée de chagrin: — le chagrin qu'on éprouve pour toute espèce de mal qui nous arrive, n'implique pas toujours le *repentir*; — mais ce terme renferme l'idée d'une peine éprouvée par suite d'une faute personnelle. Ainsi l'ennui et la souffrance que nous éprouvons pour des fautes personnelles sont compris dans la notion de la pénitence.

« *Pœnitet, et facto torqueor ipse meo.* » (Ovide.. *De Ponto*. L. 1, eleg. 1. v. 60).

Les auteurs ecclésiastiques et catholiques, en général, emploient ce mot *pénitence* pour désigner trois choses distinctes: la vertu de pénitence, le sacrement de pénitence, et la pénitence imposée par le confesseur au saint tribunal, qui est la troisième partie du sacrement, et qu'on appelle satisfaction.

Il est à propos de consacrer une instruction à la vertu de pénitence, avant d'expliquer ce sacrement: en parlant du sacrement, nous trouverons des choses qui sont inséparables de la vertu de pénitence, qui nous aideront à comprendre les dispositions nécessaires pour ce sacrement. De plus, la vertu de pénitence est le moyen d'obtenir le salut pour un pécheur qui ne peut pas recevoir le sacrement.





CHAPITRE PREMIER

VERTU DE PÉNITENCE OU REPENTANCE

1. Définition et explication de la vertu de pénitence.
2. Nécessité de la vertu de pénitence : (1) *Necessitate medii*, et (2) *Necessitate præcepti*.
3. Grâce suffisante toujours offerte au pécheur pour qu'il puisse se repentir.
4. Danger de différer de faire pénitence.
5. Effets de la vertu de pénitence : (1) Rémission de la culpabilité du péché : quatre conclusions qui en découlent. (2) Rémission de la peine due au péché. (3) Elle fait recouvrer les vertus, et revivre les mérites.
6. Conclusion de cet enseignement sur les effets de la pénitence.

I. DÉFINITION ET EXPLICATION DE LA VERTU DE PÉNITENCE

La vertu de pénitence, selon la définition de saint Grégoire, est une vertu ou une habitude qui nous inspire une douleur sincère de nos péchés, et en même temps la ferme résolution

de ne plus pécher à l'avenir et de réparer le tort que nos péchés ont fait à Dieu.

La pénitence est une vertu spéciale, distincte des autres vertus, puisqu'elle a un objet distinct, à savoir, la réparation de l'offense faite à Dieu, par la peine intérieure du cœur et par les châtimens corporels. Les actes de cette vertu sont la contrition, la confession et la satisfaction. La contrition seule est son acte premier et essentiel.

La vertu de pénitence peut se prendre *généralement* : elle est simplement une *vertu morale* ; ou spécialement : elle est une vertu chrétienne. Comme vertu morale, la pénitence nous porte simplement au regret du péché, avec une résolution de s'amender ; comme vertu chrétienne ; on peut la définir : « Une vertu morale infuse, portant l'homme à réparer l'injure que son péché a faite à Dieu. » Le Concile de Trente décrit ainsi l'acte de cette vertu : « Une peine du cœur et une détestation du péché commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir. » On dit que c'est une vertu infuse, parce qu'elle est une vertu surnaturelle donnée par Dieu dans l'acte de la justification, lors-même que, avant la justification, l'acte de pénitence ait été produit par la grâce actuelle qui alors excite l'âme, et y fait naître, l'habite avec laquelle elle coopère.

C'est une vertu supernaturelle, parce qu'elle est au-dessus des forces de la nature, et est un effet de la grâce du Saint-Esprit, selon les paroles du prophète Jérémie : « Convertissez-moi, et je serai converti, car vous êtes le Seigneur mon Dieu. »¹ La pratique de cette vertu nous justifie et nous sanctifie, ce que nous ne pouvons faire par nos propres

¹ JÉR. XXXI. 18.

forces, mais qui est l'œuvre de la grâce surnaturelle de Dieu. Le Concile de Trente l'a expressément défini : « Si quelqu'un dit que sans la grâce prévenante et sans le secours du Saint-Esprit, l'homme peut croire, espérer, aimer et se repentir, comme il doit le faire, pour que la grâce de la justification lui soit accordée, qu'il soit anathème. »¹

2. NÉCESSITÉ DE LA VERTU DE PÉNITENCE :

(1) *Necessitate medii*, ET (2) *Necessitate præcepti*

Le Concile de Trente² enseigne que la pénitence est nécessaire « à tous ceux qui, à quelque âge que ce soit, ont souillé leur âme du péché mortel, » afin de recouvrer la grâce et la justice.

(1) La vertu de pénitence est nécessaire comme un *moyen* *n. m.* indispensable (*necessitate medii*) pour obtenir la rémission des péchés. « Si vous ne faites pénitence, dit notre divin Sauveur, vous périrez tous pareillement. » La raison nous l'enseigne aussi clairement: il est évident que Dieu ne peut pas remettre l'offense que le péché lui a faite, si le pécheur ne change pas de volonté. Le pécheur restant dans son état voudrait être aimé et récompensé de Dieu; il voudrait en même temps être l'ami de Dieu, et s'obstiner dans son péché, ce qui est impossible. L'offense du péché mortel naît de ce fait que la volonté humaine s'éloigne de Dieu pour se tourner vers un bien changeant et terrestre. D'où il suit que pour obtenir la rémission de cette offense, il est nécessaire que la volonté revienne à Dieu, qu'elle déteste le péché, et prenne la

¹ CONCILE DE TR. SESS. VI. CAN. 3.

² Ibid. SESS. XIV. CH. IV.

résolution de s'amender ; c'est en quoi consiste la vertu de pénitence.

(2) Elle est aussi nécessaire en vertu d'un précepte (*necessitate præcepti*), qui oblige *par lui-même*, ou *par accident*, tous ceux qui se sont rendus coupables de péché mortel. Ce précepte oblige *par lui-même* (*per se*) à l'heure de la mort, ou dans un danger sérieux de mort, ou de la perte de la raison. Bien que l'attrition suffise avec le sacrement pour obtenir la rémission du péché, et bien que, rigoureusement parlant, on ne soit pas tenu à la contrition, quand on peut recevoir le sacrement, qui est l'acte du repentir ou de la pénitence, on doit quand même conseiller la contrition comme un acte de charité, à l'heure de la mort ou dans un danger grave.

Quand et à quel moment ce précepte oblige-t-il *par lui-même* pendant la vie, c'est un point qui n'est pas fixé. Il est certain qu'il n'oblige pas aussitôt qu'on a péché, ni chaque fois qu'on se rappelle le péché commis, parce que, dans ce cas, l'homme serait toujours justifié avant d'aller se confesser.

Il oblige *per accidens*, toutes les fois que devient obligatoire un autre précepte qu'on ne peut pas accomplir sans être en état de grâce, et, par conséquent, sans le repentir.

3. GRACE SUFFISANTE TOUJOURS OFFERTE AU PÉCHEUR POUR QU'IL PUISSE SE REPENTIR

Il ne faut point supposer que les pécheurs, même endurcis, n'ont pas à leur disposition et en tout temps la grâce suffisante pour se repentir. Pour le moment et le lieu, la grâce, au moins médiatement suffisante, leur est offerte pour qu'ils

puissent se repentir, comme le dit saint Pierre dans son Épître : « Ainsi le Seigneur n'a point retardé sa promesse, comme quelques-uns se l'imaginent : mais c'est qu'il vous attend avec patience, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous retournent à la pénitence. » ¹

Très souvent Dieu invite tous les hommes au salut et au repentir ; conséquemment, nous devons supposer que la grâce leur est offerte conformément à sa promesse ; autrement le repentir ne serait pas possible. Il est écrit tout spécialement au sujet des pécheurs endurcis dans l'Épître de saint Paul aux Romains : « Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longue tolérance ? Ne savez-vous pas que la bonté de Dieu vous invite à la pénitence ? » ²

On dit que la grâce est *médiatement* suffisante dans le sens des paroles du Concile de Trente : « Dieu, en ordonnant, vous engage à faire ce que vous pouvez, et à demander ce que vous ne pouvez pas faire, et il vous accorde le secours pour faire ce qui est hors de votre pouvoir, » — *Deus jubendo facere quod possis, et petere quod non possis et adjuvat ut possis.*

4. DANGER DE DIFFÉRER DE FAIRE PÉNITENCE

Par cet enseignement, je ne prétends point encourager le délai de la pénitence ; car, contre tout délai de ce genre, Dieu lui-même nous donne les avertissements les plus sévères. Ainsi, nous lisons dans l'Écclésiastique à l'adresse du pécheur : « Ne différez point à vous convertir au Seigneur, et ne remettez pas de jour en jour ; car sa colère éclatera »

¹ 2 S. P. III. 9.

² ROM. II. 4.

tout d'un coup, et il vous perdra au jour de sa vengeance. »¹ Et Saint Grégoire nous dit que Dieu, qui a promis le pardon au pénitent, n'a point promis le lendemain au pécheur.

Différer de se convertir est un grand danger ; bien souvent, en effet, il peut se faire que Dieu refuse sa grâce au pécheur endurci, comme nous le voyons dans le cas d'Antiochus. Celui qui méprise la grâce de Dieu pendant sa vie, peut en être privé au moment de la mort ; et, juste châtiment de son ingratitude passée, il n'aura peut-être ni la force ni la volonté d'y correspondre, alors même que cette grâce en réalité suffisante lui sera offerte. Les pécheurs qui renvoient leur conversion jusqu'à l'heure de la mort, ne changeront vraisemblablement pas de volonté à ce moment. Si, pendant qu'ils sont en santé et dans la pleine jouissance de leurs sens, ils ne renoncent pas au péché, comment pourront-ils le faire quand leur esprit et leurs idées seront remplis de trouble et de confusion ? Il est certain que quand l'âme d'un malade est absorbée par ses souffrances, elle est fort peu capable de détester le péché qu'elle a toujours aimé, et d'aimer Dieu, auquel elle n'a jamais ou presque jamais pensé.

Nous devrions donc, pendant notre vie, penser au repentir afin que notre âme puisse en recueillir les fruits et en ressentir les effets.

¹ ECCL. v. 8. 9.

5. EFFETS DE LA VERTU DE PÉNITENCE : (1) RÉMISSION DE LA CULPABILITÉ DU PÉCHÉ : QUATRE CONCLUSIONS QUI EN DÉCOULENT. (2) RÉMISSION DE LA PEINE DUE AU PÉCHÉ. (3) ELLE FAIT RECOUVRER LES VERTUS, ET REVIVRE LES MÉRITES.

Les effets de la vertu de pénitence sont : (1) La rémission de la culpabilité du péché. (2) La rémission de la peine due au péché. (3) Le recouvrement des vertus et des mérites *perdus*.

Expliquons ces effets en quelques mots. Le premier effet de la vertu de pénitence est la rémission des péchés.

(1) Cette vertu peut obtenir le pardon de tous les péchés. Tout péché pendant cette vie peut être effacé par le repentir. S'il n'en était pas ainsi, ce serait parce que l'homme ne pourrait pas se repentir de son péché, et ainsi son libre arbitre serait détruit et la puissance de la grâce infirmée ; ou bien, parce que le repentir n'aurait pas le pouvoir d'effacer le péché, ce qui répugnerait à la miséricorde divine, et serait contraire à la puissance et à l'efficacité de la passion du Christ.

S'il s'agit des péchés mortels, le repentir doit être universel, ou s'étendre à tous sans exception. Pour les péchés véniels, il n'est pas nécessaire qu'il s'étende à tous pour obtenir le pardon d'un ou de plusieurs ; mais le repentir, portant sur quelques-uns, ou même sur un seul, suffit pour en obtenir le pardon, lors même que les autres subsistent. D'où nous avons à tirer les conclusions suivantes :

(i) Un péché mortel ne peut pas être pardonné sans les autres. Tous le sont, ou il n'y en a aucun. La raison en est manifeste : un péché mortel ne saurait être remis sans

l'infusion de la grâce et sans un vrai repentir ; or, l'existence de tout péché mortel est incompatible avec l'état de grâce et le repentir.

(ii) Un seul péché véniel peut être effacé sans un autre, — au moins chez le juste ; parce que le péché véniel n'exclut pas l'état de grâce qui peut aussi effacer les autres fautes légères.

(iii) Un péché mortel peut être remis sans la rémission d'un péché véniel, parce que la vertu de charité et la grâce de Dieu peuvent exister dans l'âme en même temps que le péché véniel, qui n'affaiblit que la ferveur de la charité.

(iv) Un péché véniel ne peut pas être pardonné sans que le péché mortel le soit en même temps, lorsque les deux existent dans l'âme. La raison en est que même pour la rémission d'un péché véniel, un acte de la grâce est nécessaire, et on ne saurait rencontrer cet acte de la grâce dans une âme souillée d'un péché mortel.

(2) Le second effet du repentir ou de la vertu de pénitence, c'est la rémission de la peine due au péché. Suivant l'enseignement du Concile de Trente, lorsque la grâce efface un péché, comme conséquence, elle remet aussi la peine éternelle qui lui était due : l'âme rentre en amitié et en union avec Dieu par sa grâce, et, conséquemment, ne peut être sujette à un châtement éternel ; mais elle peut rester passible d'une peine temporelle. Telle est la volonté de Dieu au sujet de cette peine temporelle qui reste due, et qui fait éclater sa justice et sa clémence. Sa justice, qui ordonne que, par une réconciliation d'une manière différente de celle du baptême, le pécheur qui, après avoir reçu les dons du Saint-Esprit, tombe dans le péché, se hâte de se convertir, parce qu'il a sciemment violé le temple de Dieu et contristé son Esprit

Saint. Il est également conforme à la clémence de Dieu qu'il nous reste quelque peine temporelle à subir, de crainte que nous sachant pardonné sans aucune satisfaction de notre part, nous regardions nos fautes comme légères, et nous nous laissions aller plus facilement à les commettre. ¹

La culpabilité du péché une fois effacée, il arrive souvent que subsistent les dispositions auxquelles ont donné lieu les actes coupables : c'est ce qu'on appelle les restes du péché (*reliquiæ peccati*). Ces dispositions deviennent moindres, plus faibles, lorsque le péché est effacé, mais elles ne disparaissent pas immédiatement. Parfois, elles disparaissent entièrement avec la *grâce divine* que confèrent spécialement le sacrement de pénitence, l'Eucharistie et l'Extrême-Onction. Les actes contraires les font aussi disparaître peu à peu : les actes de vertu diminuent les dispositions aux vices contraires.

Les péchés une fois pardonnés par la vertu de pénitence ne renaissent jamais, mais restent pardonnés pour toujours ; parce que l'œuvre de Dieu ne peut pas être annulée par le fait de l'homme. Or, la rémission des péchés antérieurs est l'œuvre de la miséricorde divine que ne saurait atteindre une faute subséquente de l'homme.

Par suite de la plus grande ingratitude de la part du pécheur, sa chute nouvelle, après avoir reçu le pardon, aggrave sa faute. Il n'en résulte pas, toutefois, une faute distincte, à moins qu'il n'y ait mépris direct du bienfait qui lui a été accordé, par exemple, si le pécheur regrettait de s'être repenti de sa faute, circonstance qu'il devrait déclarer expressément en confession.

¹ CONC. TRID. XIV., cap. VIII.

(3) Le troisième effet de la vertu de pénitence ou du repentir, c'est le recouvrement des vertus et des mérites perdus.

Les vertus infuses ou surnaturelles, perdues par le péché mortel, sont rétablies par le repentir. La raison en est que la rémission du péché mortel ne peut avoir lieu que par l'infusion de la grâce sanctifiante ; et les vertus infuses sont toujours les compagnes inséparables de la grâce.

Les œuvres méritoires, frappées de mort par le péché mortel, revivent aussi par le repentir : les œuvres que nous accomplissons quand nous sommes dans un état de charité, ne sont pas complètement anéanties aux yeux de Dieu ; elles lui restent acceptables. Mais le péché de l'homme en empêche la récompense : aussitôt que cet empêchement posé par l'homme disparaît en vertu de son repentir, Dieu est fidèle et récompense ces œuvres.

Quant au degré dans lequel revivent les vertus et les mérites, il existe trois opinions différentes. Deux de ces opinions ont droit à une mention particulière. La première affirme que les vertus, en même temps que la grâce, revivent ainsi que les mérites dans un degré plus ou moins grand, suivant les dispositions du pénitent, — c'est-à-dire, selon que le repentir du pénitent est plus ou moins profond : par conséquent, ils revivent dans un degré quelquefois plus grand, quelquefois égal, et parfois moindre.

La seconde opinion soutient que vertus et mérites revivent absolument tels qu'ils étaient avant le péché ; il faut même y ajouter quelque chose suivant les dispositions actuelles du pénitent. Donc, ils revivent toujours dans un degré égal, et même plus grand.

Qu'il me soit permis d'ajouter que je considère cette seconde opinion comme plus satisfaisante. Elle me paraît plus conforme à la manière dont Dieu accueille les pénitents, et à son grand amour pour les âmes repentantes. Laisant les quatre-vingt-dix-neuf brebis, il court à la recherche de celle qui est égarée ; puis, dès qu'il l'a trouvée, il la rapporte au bercail avec toutes les marques de bonté dont parle la parabole.

6. CONCLUSION DE CET ENSEIGNEMENT SUR LES EFFETS DE LA PÉNITENCE

De cette doctrine sur les effets de la vertu de pénitence il résulte que :

(1) Le repentir rend à l'âme sa principale dignité, qui lui redonne rang au nombre des enfants de Dieu. Il ne lui rend point cependant sa dignité secondaire, *l'innocence*.

(2) Après son repentir, il est souvent défendu au pécheur de rentrer dans sa dignité ecclésiastique. ¹

¹ Voy. « *Tractatus de Pœnit.* » par A. B. Van der Mœren.





CHAPITRE II

LE SACREMENT DE PÉNITENCE CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME (*Secundum se*)

1. La Pénitence, sacrement de la Nouvelle Loi: (1) Signe sensible. (2) Il produit la grâce. (3) Institué par le Christ.
2. Le pouvoir de pardonner les péchés a été conféré par le Christ à ses Apôtres et à leurs successeurs.
3. Matière du sacrement de Pénitence: (1) Matière éloignée. (2) Matière prochaine.
4. La *forme* de ce sacrement.
5. Si une forme conditionnelle est permise ou valide.
6. Nécessité du sacrement de Pénitence.
7. Effets de ce sacrement: (1) Grâce sanctifiante. (2) Grâce actuelle et sacramentelle. (3) Paix et sérénité de la conscience.
8. Le sacrement de Pénitence est tout à fait distinct du baptême.
9. Remarques du D^r Lingard sur le sacrement de Pénitence.

Dans ce chapitre, nous avons à traiter (1) de l'essence, (2) de la matière, (3) de la forme, (4) de la nécessité et des effets, (5) de la *réitérabilité* du sacrement de pénitence.

I. LA PÉNITENCE, SACREMENT DE LA NOUVELLE LOI :
(1) SIGNE SENSIBLE. (2) IL PRODUIT LA GRACE. (3) INSTITUÉ
PAR LE CHRIST.

La pénitence est un sacrement de la Nouvelle Loi, institué par le Christ, pour remettre les péchés commis après le baptême.

Le Concile de Trente appelle ce sacrement *un baptême laborieux* et la seconde planche après le naufrage, ¹ pour le distinguer du baptême dont il diffère sous plusieurs rapports.

Les anciens appelaient ce sacrement *l'imposition des mains*, nom tiré du rite ou de la cérémonie : le prêtre, en effet, lève la main sur la tête du pénitent en lui donnant l'absolution. L'usage courant parmi nous, désigne ce sacrement par le nom de *confession* (en grec Εξομολογεις), nom qui vient de la partie la plus sensible du sacrement, la déclaration des péchés.

La Pénitence est un sacrement véritable de la nouvelle Loi. Nous y trouvons tout ce qui constitue un sacrement : signe sensible, production de la grâce, et institution par le Christ.

(1) Le *signe sensible* : de la part du pénitent, qui, par ses actes extérieurs et par ses paroles montre que son cœur a renoncé au péché ; de la part du confesseur, qui absout par des paroles formelles, lesquelles expriment la rémission des péchés.

(2) Il produit la grâce ou signifie la grâce intérieure : la rémission des péchés, qui a lieu par l'infusion de la grâce sanctifiante.

(3) Institution divine. Le Christ promit ce sacrement avant tous les autres, lorsqu'il annonça à saint Pierre qu'il lui donnerait les clefs du royaume du ciel. Il lui dit : « Et je te donnerai les clefs du royaume du ciel, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » ¹

Il le promit une seconde fois, lorsqu'il adressa à tous ses Apôtres réunis autour de lui, des paroles semblables à celles qu'il avait dites à saint Pierre : « En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » ²

Mais, selon les paroles du Concile de Trente, Notre-Seigneur institua le sacrement de pénitence surtout, lorsque, après sa résurrection d'entre les morts, il souffla sur ses disciples en disant : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » ³

« Par cette action si significative, et par ces paroles si claires, le consentement unanime des Pères a toujours compris que le pouvoir de pardonner et de retenir les péchés, et de réconcilier des fidèles, était communiqué aux Apôtres et à leurs légitimes successeurs. C'est donc à juste titre que l'Eglise catholique rejeta et condamna comme hérétiques, les Novatiens qui, autrefois, s'obstinaient à contester ce pouvoir...

1 S. MAT. XVI. 19.

2 Ibid. XVIII. 18.

3 S. JEAN XX. 22, 23.

Si quelqu'un dit que, dans l'Eglise catholique, la pénitence n'est pas véritablement et réellement un sacrement, institué par le Christ Notre-Seigneur pour réconcilier les fidèles avec Dieu aussi souvent qu'ils seront tombés dans le péché après leur baptême, qu'il soit anathème.

... Si quelqu'un dit que ces paroles du Seigneur, notre Sauveur : *Recevez le Saint-Esprit*, etc.. ne doivent pas s'entendre du pouvoir de pardonner et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Eglise catholique les a toujours interprétées depuis le commencement, mais leur donne un sens contraire à l'institution de ce sacrement, pour les appliquer à la prédication de l'Evangile, qu'il soit anathème. ¹

2. LE POUVOIR DE PARDONNER LES PÉCHÉS A ÉTÉ CONFÉRÉ PAR LE CHRIST A SES APÔTRES ET A LEURS SUCCESSEURS

C'est donc dans ces circonstances que Notre-Seigneur conféra à ses Apôtres et à leurs successeurs le pouvoir judiciaire de pardonner les péchés qu'il leur avait seulement promis quelque temps auparavant. Par ses paroles, le Christ Notre-Seigneur désigne tout ce qui est essentiel au sacrement de pénitence, et il donne à ses Apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés. Ceux qui nient ce pouvoir dans l'Eglise, nient implicitement que le Christ ait pu donner un tel pouvoir. Il fut lui-même accusé de blasphème pour avoir voulu faire ce que, par ces paroles, il donnait à ses Apôtres le pouvoir de faire. C'est lorsqu'il guérit le paralytique et lui dit : « Ayez confiance, vos péchés vous sont pardonnés. » ²

¹ CONC. DE TR. SESS. XIV., ch. I. can. 1 et 3.

² S. MAT. IX. 2.

Ses ennemis l'accusèrent d'usurper la puissance de Dieu ; comme réponse, il réclama cette prérogative, et la prouva par un miracle : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés, etc.. » Ce pouvoir qu'il avait lui-même, il pouvait le déléguer à ses Apôtres, et il l'a délégué en effet, comme le montrent clairement les paroles que nous avons citées. Il donne plus de force encore à cette délégation quand il dit : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre, » et ailleurs : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc.. »

Il semblerait que ce pouvoir délégué de donner l'absolution est une chose trop sacrée pour qu'il soit possible à un homme de l'exercer, même sous forme de ministère ; mais il n'est pas plus difficile de comprendre qu'un homme puisse absoudre les péchés au tribunal de la pénitence, que de comprendre qu'il consacre la sainte Eucharistie, ou qu'il purifie l'âme en administrant le baptême.

3. MATIÈRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE :

(1) MATIÈRE ÉLOIGNÉE. (2) MATIÈRE PROCHAINE

La matière de ce sacrement est *éloignée* et *prochaine*.

(1) La matière éloignée est le péché commis après le baptême. Les péchés ne sont pas matière en ce sens qu'ils entrent dans la composition du sacrement (*ex quâ*), mais dans le sens que l'action du sacrement porte sur les péchés et en purifie l'âme (*circa quam*).

Ici, vient encore la question de savoir si un adulte, récemment converti à la foi, qu'on doit baptiser sous condition, est obligé de confesser tous les péchés qu'il a commis

depuis son baptême douteux, quand doit se faire la confession, et quand on doit donner l'absolution.

Un adulte nouvellement converti, qu'on est obligé de baptiser sous condition doit confesser tous les péchés qu'il a commis depuis son baptême douteux. Cette confession peut se faire avant ou après le baptême sous condition. Si elle a eu lieu avant, il faut la renouveler après. L'absolution doit se donner après le baptême et *sous condition*, s'il n'y a eu aucun péché de commis entre le baptême et le moment de recevoir l'absolution. ¹

— Cette matière éloignée est *nécessaire* ou *libre*. La *matière nécessaire* embrasse tous les péchés mortels non confessés et *indirectement* pardonnés par l'absolution. La *matière libre*, et qui est suffisante, comprend tous les péchés véniels et tous les péchés mortels déjà confessés et pardonnés. C'est là une matière suffisante pour l'absolution ; mais il n'y a aucune obligation rigoureuse de confesser ces péchés.

Toutefois, il est utile de confesser les péchés véniels, et d'en recevoir l'absolution, comme il est également utile de confesser de nouveau les péchés mortels déjà pardonnés, et de les soumettre de nouveau à l'absolution du prêtre, particulièrement lorsque l'âme ne s'est pas rendue coupable d'une faute grave, pendant l'espace d'une confession à l'autre.

Une personne qui n'a aucun péché à confesser, pas même une faute de sa vie passée, mais uniquement des imperfections et des défauts naturels, ne peut pas recevoir l'absolution.

Il suffit, pour confesser un péché de la vie passée déjà pardonné au tribunal de la pénitence, de le mentionner d'une

¹ Réponses de la S. Congrég. de l'Inquisition, 17 déc., 1868, aux évêques d'Angleterre; et de la S. Cong. de la Propag. de la Foi, 12 juillet, 1869, à l'archevêque de Québec; et de la S. Cong. de l'Inquis., 4 novembre, 1875.

manière générale ; par exemple : Je m'accuse des péchés que j'ai commis contre la charité ou la chasteté dans ma vie passée, ou de mes péchés contre le premier, le second, ou le troisième commandement, etc..

(2) La *matière prochaine* du sacrement de pénitence consiste dans les trois actes du pénitent : la *contrition*, la *confession* et la *satisfaction*. Les Conciles de Florence et de Trente appellent ces actes le *quasi materia* du sacrement, et le Concile de Trente dit qu'ils sont les parties du sacrement de pénitence. Il y a donc là quelque chose de plus que les *conditions* requises de la part du pénitent, comme le dit ordinairement le catéchisme. Ce sont les parties essentielles et intégrantes, qui constituent le sacrement, et non pas seulement des conditions nécessaires pour le recevoir dignement. La contrition et la confession sont des parties essentielles, et la satisfaction appartient aussi intrinsèquement au sacrement, non comme une partie essentielle, mais comme partie intégrante, absolument comme la tête et le cœur sont parties essentielles de l'être humain, et les jambes ou les bras, parties intégrantes.

« Donc, comme de tous les sacrements, il n'en est aucun sur lequel il est nécessaire que les fidèles soient mieux instruits que sur le sacrement de pénitence. Il faut qu'ils sachent que celui-ci diffère des autres en ceci : la matière des autres sacrements est quelque chose qui est produit par la nature ou par les arts, tandis que les actes du pénitent, — la contrition, la confession et la satisfaction, — comme l'a défini le Concile de Trente, constituent pour ainsi dire, la matière, le *quasi materia* de celui-ci.

« On appelle ces actes les parties de la pénitence, parce qu'ils sont nécessaires de la part du pénitent, d'après

l'institution divine, pour l'intégrité du sacrement, comme pour la pleine et entière rémission du péché. Lorsque le saint Synode dit qu'ils sont « pour ainsi dire, la matière », ce n'est point parce qu'ils ne sont pas la matière réelle, mais parce qu'ils ne sont pas, comme l'eau dans le baptême et le saint chrême dans la confirmation, la matière qui s'applique extérieurement. Quant à l'opinion de ceux qui soutiennent que les péchés eux-mêmes constituent la matière de ce sacrement, si on l'examine de près, on reconnaîtra qu'elle ne diffère pas de celle que nous avons déjà exposée : nous disons que le bois consumé par le feu, est la matière du feu ; on peut donc avec raison appeler matière de la pénitence les péchés que détruit ce sacrement. » (Catéch. du C. de Tr.)

Les Scotistes soutenaient que l'absolution, considérée comme rite sensible, était la matière ; et que considérée comme signifiant les effets, elle était la forme de ce sacrement. Les décrets du Concile furent formulés de façon à ne point atteindre cette opinion.

4. LA *forme* DE CE SACREMENT

La *forme* de ce sacrement telle que la prescrit le Rituel romain, est celle-ci : « Je vous absous de vos péchés au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Ces mots : *Je vous absous*, sont essentiels, comme ces autres paroles, selon une opinion probable : *de vos péchés*. Mais la désignation par leur nom des trois personnes de la Sainte Trinité, n'est pas essentielle pour la validité du sacrement, comme dans le baptême. Il y a d'autres prières que prescrit le Rituel et que le prêtre doit dire avant et après *cette forme* ; mais elles ne sont pas nécessaires à la validité du sacrement, et on peut parfois les omettre pour un bon motif.

La forme : *Je vous absous de vos péchés*, etc.. exprime ce qui se fait dans ce sacrement, à savoir, la rémission du péché ; on en peut ainsi développer le sens : « En vertu de l'acte judiciaire que j'accomplis, autant qu'il est en mon pouvoir, je vous confère la grâce qui remet les péchés. » Il ne suffirait pas de dire : « Je déclare que vous êtes absous ; ou : Je montre que vous êtes absous ; mais il faut dire : Je vous absous. Une forme indicative ou déprécatore ne serait pas suffisante.

Par les paroles de l'absolution, le prêtre remet véritablement et effectivement les péchés, mais comme cause ministérielle ou instrumentale. Dieu seul peut pardonner les péchés de sa propre autorité et comme cause principale.

La *forme* doit être exprimée en paroles selon la coutume universelle de l'Eglise, et comme l'ont décrété plusieurs Conciles : on ne peut donc pas donner l'absolution par écrit.

On doit prononcer la forme sur le pénitent qui est présent, moralement parlant, c'est-à-dire, assez près pour qu'il puisse entendre la voix, ou tout au moins, pour qu'on puisse le voir.

5. SI UNE FORME CONDITIONNELLE EST PERMISE OU VALIDE

En général, dans l'emploi de la *forme* sacramentelle, on peut ajouter certaines conditions portant sur le passé ou sur le présent, lorsque, d'une part, en refusant l'absolution on s'exposerait à causer un préjudice grave au pénitent ; et lorsque, d'autre part, on a de sérieuses raisons de douter que toutes les choses nécessaires à la validité du sacrement, existent réellement. Dans ces cas, on se sert des conditions suivantes : *Si vous êtes vivant*, quand il n'est pas certain que la personne ait encore la vie ; *si vous avez l'usage de la*

raison ; si vous avez été baptisé, (pour les convertis) ; si je ne vous ai pas donné l'absolution, (dans le cas où l'on doute).

Dans des cas de ce genre, il suffit d'avoir l'intention d'absoudre sous telle ou telle condition ; et il n'est pas nécessaire de l'exprimer.

Quant à la condition exprimée par ces mots : *si es dispositus* (si vous êtes disposé), les auteurs se demandent si elle est licite ou valide. Les uns disent que l'absolution donnée sous cette condition serait invalide ; et ils semblent avoir de bonnes raisons pour soutenir leur opinion : une absolution est un acte judiciaire ; le prêtre doit juger et prononcer sur le cas qui lui est soumis. Aucun juge ne prononcerait une sentence sous une condition semblable, par exemple : si tu es coupable. Cependant une autre opinion soutient qu'il est permis d'user de cette condition, lorsqu'on a des doutes sur les dispositions d'un pénitent, et qu'il n'est pas possible de le disposer jusqu'à un certain point, et quand l'absolution est nécessaire ou utile au bien spirituel du pénitent.

En pratique, il est préférable de ne pas se servir de cette condition, lors même qu'on l'aurait présente à l'esprit.

6. NÉCESSITÉ DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Le sacrement de Pénitence, en réalité ou de désir, est nécessaire à tous ceux qui, après leur baptême, se sont rendus coupables de péchés mortels. Nous le prouverons plus tard en traitant de l'obligation de la confession.

7. EFFETS DE CE SACREMENT : (1) GRACE SANCTIFIANTE. (2) GRACE ACTUELLE ET SACRAMENTELLE. (3) PAIX ET SÉRÉNITÉ DE LA CONSCIENCE.

Les effets du sacrement sont d'abord ceux de la vertu de pénitence dont nous avons parlé, et il produit en outre des effets particuliers :

(1) La grâce sanctifiante qu'on appelle réparatrice ou salutaire ; les grâces *premières* qu'il produit *par lui-même*, et par accident les grâces secondes, comme dans un pénitent qui a la contrition parfaite et qui reçoit le sacrement. Cette grâce est produite *ex opere operato*.

(2) Les grâces actuelles, ou *sacramentelles*, sont également produites *ex opere operato*.

(3) Quelquefois, chez les personnes pieuses, et dans celles qui reçoivent ce sacrement avec piété, il produit la paix et le calme de la conscience, en même temps qu'une grande consolation de l'esprit.

Ce sacrement peut se réitérer au point que le prêtre est libre d'absoudre les pénitents, non seulement une fois, ou sept fois, ou soixante-dix fois sept fois, mais aussi souvent qu'ils avouent leurs fautes et en expriment du repentir avec les dispositions convenables.

8. LE SACREMENT DE PÉNITENCE EST TOUT A FAIT DISTINCT DU BAPTÊME

Il est une question qui touche à la nature de ce sacrement et dont je veux dire quelques mots. Cette question ne viendrait jamais à l'esprit d'un catholique, si les protestants

n'enseignaient pas qu'il n'y a aucune distinction entre la pénitence et le baptême. Qu'il puisse venir à l'idée de quelqu'un que ces deux sacrements ne sont qu'une seule et même chose, c'est ce qu'il est impossible de comprendre, si on ne suppose pas que ce quelqu'un a, du sacrement de pénitence, une notion tout à fait différente de la véritable notion catholique.

Le Concile de Trente a cependant porté une déclaration sur ce point, quand il a défini comme article de foi que le sacrement de Pénitence est un sacrement distinct de celui du baptême. ¹ « Si quelqu'un, confondant les sacrements, ose dire que le sacrement de Baptême est le même que celui de la Pénitence, comme si ces sacrements n'étaient pas distincts l'un de l'autre, et par conséquent que la pénitence n'est pas à juste titre appelée la seconde planche après le naufrage, qu'il soit anathème. »

Leur différence se prouve par les Ecritures. En effet, les paroles : « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés... ceux à qui vous les retiendrez, etc.. » Signifient que les péchés sont pardonnés ou retenus au sacrement de Pénitence sous forme de jugement ; tandis qu'au baptême, ils ne sont pas remis par une sorte de jugement, mais par voie de régénération. Ces paroles signifient donc un sacrement distinct du baptême.

C'est ce que prouve également la tradition des églises d'Orient et d'Occident qui soutiennent à l'unanimité qu'il y a sept sacrements, et qu'il n'y a que sept sacrements de la Nouvelle Loi.

Le baptême ne saurait remettre les péchés qu'on a commis après l'avoir reçu. C'est pour cela que Notre Seigneur,

¹ CONCILE DE TR., sess. XIV., can. 2.

sachant parfaitement qu'un très grand nombre de personnes tomberaient dans le péché après leur baptême, a institué ce sacrement, qui diffère du baptême au point de vue du sujet, du ministre, de son institution, de la matière, de la forme, et des effets : il en est donc absolument distinct.

9. REMARQUES DU DOCTEUR LINGARD SUR LE SACREMENT DE PÉNITENCE

Je terminerai ce chapitre par l'explication que donne le D^r Lingard dans ses notes sur le catéchisme.

(1) *Péchés commis après le baptême.* — Tous les premiers chrétiens étaient convertis du judaïsme ou du paganisme. Instruits par les Apôtres, ils avaient reçu le Baptême, et par ce sacrement obtenu la rémission de leurs péchés antérieurs. Ils étaient du nombre de ceux dont Notre Seigneur a dit : « Celui qui croira, et qui sera baptisé, sera sauvé. » ¹

Il est évident que pour ce bienfait ils étaient redevables, non pas à leurs mérites personnels, mais à la miséricorde de Dieu. « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde, par l'eau de la renaissance, et par le renouvellement du Saint-Esprit. » ² C'est pour cela que saint Paul, dans ses Epîtres, rappelle constamment à ces chrétiens qu'ils ont été justifiés, non par les œuvres qu'ils ont faites pendant qu'ils étaient juifs ou païens, mais par la foi dans le Christ, qui les a amenés à la grâce du baptême. Tel est le vrai sens de la justification par la foi, et non par les œuvres. Ils avaient

¹ S. MARC. XVI. 16.

² TIT. III. 5.

ainsi « été justifiés par la grâce de Dieu, et ils étaient devenus les héritiers de la vie éternelle, selon l'espérance. » ¹

Tout cela nous apprend de plus dans quel sens on disait qu'ils « avaient été sauvés » par la justification reçue au baptême. Ils ont été arrachés de la foule immense des pécheurs, et mis au nombre de ceux qui étaient les héritiers de la vie éternelle, — non les héritiers en possession actuelle, mais « héritiers selon l'espérance. » Encore était-il possible qu'ils arrivent à perdre leur héritage. Ils le perdraient, s'ils retombaient dans les pratiques coupables de leur vie antérieure. Actuellement, il en est qui y retombent, et qui « se conduisent en ennemis de la croix du Christ ; » ² leur fin sera la damnation éternelle.

Or, ces personnes avaient déjà obtenu au Baptême la rémission des péchés qu'elles avaient commis avant de recevoir ce sacrement. Aurait-on pu les baptiser de nouveau pour qu'elles obtiennent la rémission des péchés commis ultérieurement ? Non, « car il est impossible que ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don du ciel, qui ont été rendus participants du Saint-Esprit ; et qui après cela sont tombés, se renouvellent (soient baptisés de nouveau) par la pénitence, parce qu'ils crucifient de nouveau en eux-mêmes le Fils de Dieu et l'exposent encore à l'ignominie. » ³ « Car il eût été meilleur de n'avoir point connu la voie de la justice, que de retourner en arrière après l'avoir connue, et d'abandonner la voie sainte qui leur avait été prescrite. » ⁴ Fallait-il donc qu'ils désespèrent d'obtenir leur pardon ? Non, bien

¹ TIT. III. 7.

² PHIL. III. 18.

³ HÉB. VI. 4, 6.

⁴ 2 S. PET. II. 21.

certainement ; car, malgré la sévérité de ces avertissements, on ne cessait de leur rappeler que : « Si néanmoins quelqu'un pêche, nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste ; car c'est lui qui est la victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux de tout le monde. » ¹

Comment, alors, sans un second baptême, le pécheur pourrait-il se réconcilier de nouveau avec Dieu ? A cette question de la plus haute importance, — et cette remarque surprendra sans doute tout homme qui regarde l'Écriture comme la règle unique et suffisante pour tous les chrétiens, — à cette question, les auteurs inspirés ne donnent aucune réponse satisfaisante. Ils parlent à maintes reprises de la première réconciliation par le baptême ; mais c'est à peine s'ils font allusion à celle d'après ce sacrement. Sur le mode de l'obtenir, l'Écriture ne nous donne aucun renseignement. Il nous faut, sur ce point, recourir à la pratique de l'Église catholique dans les premiers siècles. Cette pratique, comme elle a universellement prévalu, doit être fondée sur des principes légués par les Apôtres. Elle nous apprend que la seconde réconciliation exigeait une épreuve plus longue et plus laborieuse que la première. Au *juif* et au *païen*, on demandait de croire, de renoncer à leurs péchés, et de recevoir le baptême. Le *chrétien* coupable, lui, était exclu de la communion du corps et du sang du Christ ; il était invité à confesser ses péchés ; on lui faisait suivre une longue voie d'humiliation et de renoncement, alors, il devait supplier pour obtenir l'absolution, qui souvent lui était refusée jusqu'aux approches de la mort. Dans cette absolution, il était réconcilié en vertu du sacrement de pénitence.

Pour nous, qui avons été baptisés dans notre enfance, nous ne pouvons pas avoir commis des péchés actuels soumis à la rémission du baptême ; mais, comme eux, le baptême nous a rendus héritiers du ciel ; et, comme eux, nous pouvons, après le baptême, perdre notre héritage par le péché. Si nous avons ce malheur, il ne nous reste d'autre ressource que celle qui était la leur : nous n'avons qu'à chercher notre pardon dans le sacrement de pénitence.

(2) *Le pardon des péchés.* — Les Evangiles nous montrent notre Sauveur pardonnant les péchés en se proclamant le *Fils de l'homme*, et, si on lui conteste ce pouvoir, il en prouve l'existence par un miracle. Ce même pouvoir, il l'a confié à ses Apôtres après sa résurrection.

« Que ce pouvoir n'est pas expiré avec les Apôtres, mais se soit transmis à leurs successeurs, c'est ce que prouvent et la nécessité de la chose et le témoignage de toute l'antiquité chrétienne : les Apôtres l'ont communiqué à ceux qu'ils ordonnaient pour ce ministère ; ceux-ci à d'autres, et ainsi, de génération en génération, il est venu jusqu'à nos jours. »





CHAPITRE III

CONTRITION: NATURE, NÉCESSITÉ, ET QUALITÉS

1. La contrition: définition et explication.
2. Objet de la contrition.
3. Qualités de la contrition: suprême ou souveraine.
4. Elle doit être surnaturelle.
5. Précepte de la contrition, et quand il oblige.

Dans le dernier chapitre nous avons vu et étudié tout ce qui concerne la nature du sacrement de pénitence: institution, matière, forme, nécessité et effets. Nous avons établi que la matière prochaine de ce sacrement se compose de trois parties, les trois actes du pénitent: la contrition, la confession et la satisfaction.

Nous avons maintenant à étudier et examiner séparément chacune de ces trois parties ; nous commençons par la première et la plus importante, la contrition.

I. LA CONTRITION : DÉFINITION ET EXPLICATION

« La contrition est une douleur sincère causée par les péchés qu'on a commis, parce qu'ils offensent un Dieu si bon, et à laquelle s'ajoute le ferme propos de se corriger » ; ou encore : « La contrition est une douleur et une détestation du péché parce qu'il offense Dieu, avec la ferme résolution de ne plus pécher à l'avenir. »

« Contrition » vient du latin *conterere*, qui signifie broyer ou briser. La contrition indique donc le brisement du cœur causé par la douleur d'avoir péché ; comme on dit que quelqu'un a le cœur brisé ou broyé, pour indiquer une vive douleur ou un chagrin profond.

On dit que la contrition est une *douleur* et une *détestation* du péché ; ce qui signifie qu'il y a chagrin et détestation réunis, d'où naît la contrition. La détestation veut dire une haine sincère du péché. La douleur indique une peine de l'âme, un regret réel et un véritable ennui causés par les péchés qu'on a commis.

Cette douleur doit être accompagnée du ferme propos de se corriger, ou de la résolution de ne plus pécher.

Il est plus probable qu'il n'y a pas besoin que cette résolution soit explicite, — au moins lorsque le pénitent ne pense pas explicitement à l'avenir. Il suffit qu'elle soit implicitement contenue dans la vraie et sincère douleur que le pénitent éprouve à cause de ses péchés.

Saint Thomas nous dit que si une personne pèche ensuite, en acte ou en intention, cela ne prouve pas que sa contrition n'était pas réelle et sincère. De même qu'il court *véritablement* l'homme qui s'assied ensuite, ainsi se repent véritablement et sincèrement celui qui retombe plus tard dans le péché. ¹ Il s'en suit que trois choses sont unies dans la contrition : la douleur, la détestation, et la résolution de ne plus pécher. L'essence de la contrition consiste dans la douleur ; mais celle-ci présuppose la détestation ou la haine, d'où découle nécessairement la résolution de se corriger.

2. OBJET DE LA CONTRITION

L'objet matériel de la contrition est le même que celui de la vertu de pénitence, c'est-à-dire, nos péchés personnels, les péchés que nous avons commis par notre propre volonté.

La contrition, enseigne saint Thomas, n'a pas pour objet le châtiment des péchés, ni le péché originel, ni à proprement parler un péché de l'avenir, (bien qu'on puisse ressentir du chagrin et de la douleur pour toutes ces fautes) ; mais tout péché actuel commis. La raison en est que la contrition implique le brisement de l'obstination perverse de notre propre volonté. Elle est une douleur causée par tous nos péchés personnels. Il n'est pas nécessaire qu'elle s'étende séparément à chacun d'eux ; que la douleur ait pour objet chaque péché ; qu'on fasse pour chacun un acte de contrition : il suffit de se repentir de ses péchés en général, d'être contristé pour tous pris dans leur ensemble et d'une manière collective. ²

¹ S. THOMAS, p. 3. Q. 84, A. 10, Ad. 4.

² S. ALPH. n. 438.

Cependant, pour la confession, il est nécessaire d'accuser séparément, autant que possible, tous les péchés dont on se souvient, parce qu'on doit déclarer chaque péché mortel au tribunal de la pénitence.

3. QUALITÉS DE LA CONTRITION : SUPRÊME OU SOUVERAINE

La contrition, — c'est-à-dire la douleur qui est dans la volonté, — doit être *souveraine* en appréciation ou en estimation, de sorte que le pécheur, considérant le péché comme le plus grand des maux, n'éprouve pour rien autre une douleur pareille à celle que lui inspire son péché, et qu'il se sente disposé à tout souffrir plutôt que de se rendre coupable d'une faute mortelle. Notre Sauveur a dit que celui qui aime son père ou sa mère plus que lui n'est pas digne de lui. Et, d'après l'enseignement du Concile de Trente, ¹ la contrition doit exclure la volonté de pécher et toute affection au péché, ce qui ne saurait être, si on ne déteste pas le péché comme le plus grand des maux. La raison nous dit en effet qu'il n'y a pas de plus grand mal que le péché mortel, puisqu'il nous prive du bien le plus précieux, qu'il mérite l'enfer ; et, par conséquent, la volonté doit le détester plus qu'aucun autre mal. Le péché véniel ne mérite pas l'enfer, mais il offense Dieu, qui est d'une sainteté infinie, d'une bonté infinie ; il est donc le plus grand mal après le péché mortel.

Il n'est pas besoin que la douleur soit *la plus grande* possible en intensité, — c'est-à-dire, dans le sentiment, la véhémence et l'effort de la volonté relativement au péché ; ni qu'elle soit *absolue*, — c'est-à-dire que la douleur atteigne

¹ CONC. DE TR., SESS. XIV., ch. IV.

le plus haut degré possible d'intensité, — ni relativement ou comparativement, c'est-à-dire que la douleur doit être plus intense qu'aucune autre douleur de la volonté. L'intensité d'un acte n'en change pas la nature, et la contrition qui est appréciativement souveraine est essentiellement la contrition. Aucune intensité de sentiment n'est requise dans les actes de foi, d'espérance et de charité ; il en est donc de même pour la contrition. Aucune intensité de sentiment n'est requise pour commettre un acte de péché ; nulle intensité n'est donc requise dans l'acte de repentir. C'est pourquoi saint Thomas nous avertit que, quand on parle de la contrition comme suprême, il ne faut point suggérer des tentations telles que celles-ci, qu'on voudrait perdre tout, ou être consumé par le feu plutôt que de commettre le péché.

On demande si une personne peut avoir une douleur trop grande : il faut distinguer. Si nous considérons la douleur en elle-même et dans sa nature, elle ne saurait être excessive ; mais la douleur ou l'affliction causée par le péché pourrait être trop grande ou excessive en ce sens qu'elle porterait à des mortifications corporelles exagérées.

On demande encore si la contrition devrait être plus grande pour un péché que pour un autre ? En ce sens que la contrition correspond à chaque péché séparément et distinctement, il est nécessaire qu'elle soit plus grande pour le péché plus grave. Mais, d'autre part, comme la contrition peut avoir pour objet tous les péchés commis, pris dans leur ensemble, il suffit d'éprouver de la douleur pour toutes ses fautes, parce qu'elles offensent Dieu. Celui, en effet, qui est contrit d'avoir offensé Dieu, l'est implicitement pour ses différents péchés dont chacun a fait une offense à Dieu.

4. ELLE DOIT ÊTRE SURNATURELLE

Elle doit avoir pour origine un principe surnaturel, la grâce de Dieu ; — et un motif surnaturel, c'est-à-dire, reposer sur des raisons de la foi ou connues par les lumières de la foi.

La contrition doit être surnaturelle sous ce double rapport, parce que sans la grâce on ne peut rien pour le salut, et que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu.

Il faut donc, avant la confession, implorer de la bonté divine la grâce de la contrition ; et considérer que le péché est détestable, parce qu'il offense Dieu notre Père, infiniment bon et infiniment aimable, ou parce qu'il nous a fait perdre le ciel et mériter l'enfer ; ce sont là des motifs surnaturels inspirés par la foi.

Que la contrition doive être surnaturelle, c'est ce que prouve la sainte Écriture : « Convertissez-moi, et je serai converti, car vous êtes le Seigneur mon Dieu. Après que vous m'avez eu converti, j'ai fait pénitence. »¹ Au second chapitre des actes des Apôtres, nous lisons que Dieu accordait aux peuples la grâce de la conversion. Saül et David ont péché l'un et l'autre : Tous deux ont manifesté leur repentir, — Saül, parce qu'il n'aurait pas voulu être privé de la couronne et de sa dignité royale, et il n'est pas certain qu'il ait obtenu son pardon ; David pleura son péché, parce qu'il avait outragé Dieu ; et son péché, plus grave que celui de Saül, lui fut remis.

Le Concile de Trente déclare que : « Si quelqu'un dit que sans la grâce préventive de l'Esprit-Saint, et sans son secours,

¹ JER. XXXI. 18, 19.

l'homme peut se repentir comme il faut, pour obtenir la grâce de la justification, qu'il soit anathème. »¹

En voici la raison : Il doit y avoir une proportion entre la disposition et la chose pour laquelle on est obligé d'avoir cette disposition ; or, comme la grâce sanctifiante est un don surnaturel qui nous fait enfants de Dieu et héritiers de son royaume, il est donc nécessaire que la contrition, qui dispose notre âme à cette grâce sanctifiante, soit aussi surnaturelle.

(408)

5. PRÉCEPTÉ DE LA CONTRITION, ET QUAND IL OBLIGE

Le précepté naturel et divin de la contrition oblige de sa nature (*per se*) un pécheur en danger de mort. Ce point est admis comme certain par tous les auteurs.

Le précepté ecclésiastique de la confession annuelle oblige le pécheur à se repentir au moins une fois l'an.

Il n'est pas certain que la loi naturelle et la loi divine obligent un pécheur à faire un acte de contrition hors le danger de mort. Quant à la question de savoir si différer, pendant un temps notable, de faire un acte de contrition après avoir péché, constitue un péché spécial contre le *précepté de la contrition*, saint Alphonse le nie ;² mais il ajoute qu'un délai notable, dans ce cas, serait contraire au précepté de la charité envers Dieu et envers soi-même.

Les auteurs ne s'accordent pas, quand il s'agit de déterminer quel laps de temps est un délai notable. Quelques-uns parlent d'une semaine ; quelques autres d'un ou de plusieurs mois. D'autres enfin disent qu'on satisfait au précepté par la

¹ CONC. DE TR., sess. vi., can. 3.

² S. ALPH. n. 437.

confession annuelle, et l'Eglise ne demande pas davantage. Saint Alphonse est entièrement de cette opinion, et il ajoute que, en raison de leur bonne foi, les pécheurs sont excusés de péché sur ce point, parce que la plupart ignorent ce précepte.

Le précepte de la contrition oblige accidentellement, *per accidens*, chaque fois qu'un autre précepte qu'on ne peut pas remplir sans être en état de grâce, devient urgent, comme par exemple, s'il y a obligation de recevoir un sacrement des *vivants*.

Cette contrition, ou ce repentir intérieur, doit durer toujours, même jusqu'à la fin de la vie. Un homme devrait toujours être peiné de s'être séparé de Dieu par le péché, et d'avoir par-là retardé sa marche vers le ciel. Il n'est pas nécessaire que cette peine soit toujours en acte, parce que ce n'est pas possible ; mais l'habitude ou la vertu du repentir doit toujours subsister au point que rien, en acte ou en pensée, ne vienne détruire cette disposition de l'âme pénitente, de sorte qu'elle garde toujours la résolution du repentir et de la détestation des péchés passés. ¹

Il n'en est pas moins vrai quand même, que, plus souvent on fait des actes de repentir sur ses péchés passés, mieux cela vaut, et cette pratique ne peut que favoriser le progrès spirituel, pourvu qu'on ne néglige pas les actes des autres vertus.

La contrition ne peut exister que dans la vie présente. Au ciel, les élus ne peuvent éprouver ni douleur ni chagrin, par suite de la plénitude de leur joie et de leur félicité. Quant aux âmes des damnés, elles éprouvent en enfer du chagrin

¹ S. THOM. p. 3. Q. 84. A. 9.

et des douleurs amères ; mais cette douleur n'est pas la contrition dont nous parlons ici : elle ne procède pas d'un motif surnaturel, ni d'un principe de la grâce, et n'est point informée par la charité. Les âmes du purgatoire ont de leurs péchés une contrition informée par la charité ; mais cette contrition des trépassés n'est pas méritoire, parce que personne ne peut mériter après la vie d'ici-bas.





CHAPITRE IV

DIVISION ET EFFETS DE LA CONTRITION LE FERME PROPOS

1. Contrition *parfaite* et *imparfaite*. (1) Contrition parfaite. (2) Contrition imparfaite, ou attrition.
2. Effets de la contrition.
3. Si la contrition, *parfaite* ou *imparfaite*, doit être surnaturelle.
4. Quatre qualités de la contrition.
5. *Le ferme propos* : sens, division et nécessité.
6. Le ferme propos doit être : (1) Ferme. (2) Universel. (3) Efficace.
7. Les moyens d'obtenir de Dieu une contrition sincère sont de considérer :
(1) L'offense que le péché fait à Dieu ; (2) les bienfaits de Dieu ;
(3) la passion du Christ ; (4) les fins dernières ; (5) la malice et la laideur du péché.
8. Exemple qui montre l'efficacité de ces moyens avant la confession.

I. CONTRITION *parfaite* ET *imparfaite*.

(1) CONTRITION PARFAITE.

(2) CONTRITION IMPARFAITE, OU ATTRITION

Il y a deux sortes de contrition surnaturelle : (1) la contrition *parfaite*, et (2) la contrition *imparfaite*. La première garde *par excellence* le nom de contrition ; la seconde s'appelle *attrition*.

(1) La *contrition parfaite*, selon les termes du Concile de Trente, est celle qu'inspire un motif de charité, — c'est-à-dire, un motif d'amour de Dieu considéré tel qu'il est, ou en raison de sa bonté, ou, ce qui revient au même, la douleur causée par le péché, parce qu'il est une offense à la bonté de Dieu. C'est la douleur d'avoir offensé Dieu, douleur inspirée par l'amour parfait de Dieu.

Voici un acte de contrition parfaite : « O mon Dieu, j'ai un extrême regret de vous avoir offensé, et je déteste mes péchés plus que tout autre mal qui pourrait m'arriver, parce que le péché vous déplaît, ô mon Dieu, vous, dont l'infinie bonté mérite si bien tout mon amour. Je prends la ferme résolution de ne plus vous offenser, et, avec le secours de votre sainte grâce, de changer de vie. »

(2) La *contrition imparfaite* est celle, suivant le Concile de Trente, qui est communément inspirée par la considération de la laideur ou de la malice du péché, par la crainte de l'enfer ou des châtiments. Le Concile en ajoutant : et *des châtiments*, indique par cette expression qu'outre les peines éternelles, les châtiments temporels suffisent pour l'attrition.

Notre contrition est *imparfaite*, lorsque notre amour de Dieu est imparfait, et que c'est la crainte de l'enfer, la perte du

ciel, la malice du péché, qui nous font détester le péché par-dessus toutes choses, et désirer de ne plus offenser Dieu à l'avenir.

Il est certain que la contrition *imparfaite*, ou l'*attrition*, suffit pour la validité du Sacrement de pénitence. Néanmoins, nous devons nous efforcer d'exciter dans notre cœur la contrition parfaite, parce que, alors, notre repentir sera plus méritoire et plus agréable à Dieu.

Voici un acte d'attrition : « O mon Dieu, mes péchés m'ont fait perdre le ciel et mériter l'enfer pour toute l'éternité, c'est pourquoi je suis, par-dessus tout, peiné de vous avoir offensé ; et je prends la ferme résolution, avec votre grâce, d'éviter désormais le péché. »

2. EFFETS DE LA CONTRITION

La contrition parfaite, celle qui est inspirée par la charité parfaite, réconcilie immédiatement l'homme avec Dieu, même avant la réception du sacrement. Cet effet, toutefois, ne se produit pas sans que le pécheur ait implicitement, ou explicitement, ¹ la volonté de se confesser. Pour ceux qui ne connaissent pas le Sacrement de Pénitence, ou l'obligation de le recevoir, il suffit d'avoir le désir implicite de faire tout ce que Dieu demande pour leur salut : ce désir implicite avec la contrition parfaite les justifie aux yeux de Dieu.

Bien des personnes, qui s'approchent du saint tribunal, sont déjà en état de grâce en vertu de la contrition parfaite ; en elles, le sacrement produit la *grâce seconde*, ou une augmentation de la grâce sanctifiante qu'elles possèdent déjà, avec la grâce sacramentelle.

¹ CONC. DE TR., SESS. XIV., CH. IV. — *De contritione et confessione*, c. 1.

La *contrition imparfaite*, ou l'*attrition*, qui ne suffit pas pour la justification sans le sacrement, est suffisante avec le sacrement, lorsqu'elle est inspirée par un motif surnaturel, qu'elle exclut la volonté de pécher, et qu'elle est jointe à l'espoir du pardon.

3. SI LA CONTRITION, *parfaite* OU *imparfaite*, DOIT ÊTRE SURNATURELLE

Il faut cependant qu'elle procède d'un motif et d'un principe surnaturels ; — c'est-à-dire, qu'elle soit surnaturelle dans sa source. Il faut qu'elle soit conçue avec l'aide de la grâce, au moins de la grâce actuelle, et d'après un motif connu par les lumières de la foi et appartenant au salut, comme, par exemple, la crainte de l'enfer, que la foi nous enseigne être le châtement éternel du péché.

Une douleur naturelle, quelque louable qu'elle soit, une douleur causée, par exemple, par la perte des biens temporels, ne suffirait donc pas. Une proposition affirmant le contraire a été condamnée par Innocent XI.

Cette attrition, pour obtenir la rémission du péché, doit exclure la volonté de pécher. D'où il suit que l'attrition, qu'on appelle *serviliter servilis*, et qui consiste à regretter le péché par crainte de l'enfer, de telle sorte qu'on se livrerait au péché, si les châtements éternels n'existaient pas, cette attrition ne serait point suffisante. Elle le serait, si cette crainte de l'enfer faisait renoncer au péché et enlevait toute volonté de le commettre, lors même qu'il n'y aurait pas de châtements ultérieurs.

Pour que la contrition obtienne le pardon des péchés, il n'est point nécessaire d'en arriver à un degré particulier de

charité au point de vue de l'intensité, pourvu que la contrition ait pour principe la charité et l'amour de Dieu par-dessus toutes choses. Peu importe la faiblesse de la douleur, pourvu que la contrition soit réelle, elle suffit pour la rémission des péchés. ¹

L'attrition dont je parle renferme un commencement d'amour de Dieu (1) dans la crainte de la vengeance divine, selon l'expression du prophète : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. » ² (2) Dans l'espérance du pardon, par laquelle *nous commençons à aimer Dieu comme la source de toute justice*, — c'est-à-dire, comme l'Auteur de la justification de tous les hommes. (3) Dans l'espérance de la béatitude éternelle ; cette espérance nous porte vers Dieu comme vers notre bien, et ainsi nous commençons à aimer Dieu.

C'est pourquoi, dans le Sacrement de pénitence, nous n'exigeons pas une contrition *initiale* quelconque, comme on l'appelle, car la contrition véritable justifie par elle-même, tandis que l'*attrition*, telle que nous l'avons représentée plus haut, est ce qu'il y a d'absolument requis pour recevoir valablement ce sacrement.

Inutile d'ajouter que tous les pénitents devraient faire les plus grands efforts possibles pour avoir la contrition, et employer tous les moyens en leur pouvoir, afin d'exciter dans leur âme une douleur parfaite de leurs péchés avant d'aller se confesser.

Que la contrition soit *parfaite* ou *imparfaite*, elle doit avoir les quatre qualités suivantes pour justifier le pécheur.

1. S. THOM., Suppl., Q. 5, A. 3 — in C. — Voy. S. ALPH. n. 441 et s.

2 ECCL. XXV. 16.

4. QUATRE QUALITÉS DE LA CONTRITION

- (1) Elle doit être intérieure ou sincère.
- (2) Elle doit être *universelle* relativement aux péchés mortels.
- (3) Elle doit être *souveraine* en estimation ou *appréciativement*.
- (4) Elle doit être *surnaturelle*.

5. *Le ferme propos* : SENS, DIVISION ET NÉCESSITÉ

La douleur de la contrition doit être accompagnée de la ferme résolution de changer de vie.

C'est ce qu'on appelle le ferme propos : c'est la résolution d'éviter, avec le secours de la grâce de Dieu, non seulement le péché, mais aussi les occasions dangereuses. Il faut qu'on ait la volonté de ne plus pécher à l'avenir. Il ne suffirait donc pas d'un simple désir, par exemple, de dire : Je voudrais éviter le péché si je pouvais ; je voudrais bien ne plus pécher ; si je ne rencontrais point de tentation sur mon chemin, je désirerais bien éviter le péché. On n'exige pas une promesse rigoureuse ni un vœu, mais une simple résolution d'éviter à l'avenir tout péché mortel.

Cette résolution peut être formelle et *explicite*, ou *implicite*. La résolution explicite est un acte de la volonté par lequel je dis : Je veux changer de vie ; ou : Je veux à l'avenir m'abstenir du péché et en éviter les occasions. La résolution *implicite*, ou *virtuelle*, est celle qui est comprise dans la détestation sérieuse du péché ; en réalité, ce n'est pas autre chose que la douleur. Celui qui se repent véritablement de son péché et

avec les motifs voulus, a virtuellement et implicitement la résolution de ne plus pécher.

L'opinion la plus probable et la plus commune est que la *résolution virtuelle* est suffisante pour le sacrement de Pénitence. Mais, dès lors qu'il y a une opinion probable qui exige le ferme propos explicite, la pratique à suivre, c'est, lorsqu'on y pense avant l'absolution, d'avoir le ferme propos explicite. Si on n'y pense qu'après, il faut s'en reposer sur la résolution implicite, comprise dans la douleur du péché, et qui est suffisante. Il n'est point nécessaire, pour cette raison, de refaire cette confession.

Sans le ferme propos, il n'y a pas de vraie contrition, parce que la douleur du péché doit être souveraine, et elle ne le serait pas si elle n'excluait pas toute affection au péché et toute volonté de le commettre : tout cela n'est pas autre chose que la résolution de changer de vie.

6. LE FERME PROPOS DOIT ÊTRE : (1) FERME. (2) UNIVERSEL (3) EFFICACE

Le ferme propos, pour être réel, doit être revêtu de trois qualités : il doit être *ferme*, *universel*, et *efficace*.

(1) *Ferme*. Ce qui veut dire que le pénitent doit être disposé de telle sorte que pour rien au monde il ne voudrait offenser Dieu ; que rien ne pourrait le décider à pécher, ni avantage temporel, ni calamité, ni souffrance. Sans cette disposition, il n'y a pas de véritable contrition. La conversion exige en effet la destruction totale de la volonté de pécher, dans tous les cas et dans toutes les circonstances possibles.

Il est nécessaire de remarquer que la crainte de retomber dans le péché, par suite de la faiblesse humaine ou de

l'expérience du passé, n'infirmes en rien la résolution de s'amender, et n'est pas incompatible avec elle.

(2) *Il doit être universel*; — c'est-à-dire, s'étendre au moins à tous les péchés mortels. Pour les péchés véniels, il suffit d'avoir la contrition de l'un ou de quelques-uns d'entre eux, par exemple, de ne pas se laisser aller à la colère, au mensonge, au manque de charité. Il est beaucoup mieux, toutefois, de se proposer d'éviter tous les péchés véniels de propos délibéré.

(3) *Le ferme propos doit être efficace*. — Le pénitent doit avoir la résolution, non seulement d'éviter le péché, mais aussi de prendre tous les moyens et toutes les précautions nécessaires pour l'éviter. Il doit donc être disposé à se corriger, à faire tous ses efforts pour vaincre ses mauvaises habitudes, et pour fuir toutes les occasions prochaines du péché.

Le vrai ferme propos se manifestera dans nos actions, par un réel changement de vie. La prière, la vigilance sur soi-même, les efforts constants pour pratiquer les vertus contraires aux vices qui ont causé la chute du pénitent, la fuite des lieux, des personnes et des choses qui lui ont donné l'occasion de pécher, ou l'ont exposé au danger, — tels sont les signes d'un sincère et véritable ferme propos.

Retomber dans le péché n'est pas toujours une marque que le ferme propos n'était pas sincère, mais indique simplement que la volonté a changé. Des chutes réitérées et la négligence à prendre les moyens d'éviter le péché ne peuvent guère faire supposer autre chose que le défaut de sincérité dans la résolution ou le ferme propos.

7. LES MOYENS D'OBTENIR DE DIEU UNE CONTRITION SINCÈRE SONT DE CONSIDÉRER : (1) L'OFFENSE QUE LE PÉCHÉ FAIT A DIEU ; (2) LES BIENFAITS DE DIEU ; (3) LA PASSION DU CHRIST ; (4) LES FINS DERNIÈRES ; (5) LA MALICE ET LA LAIDEUR DU PÉCHÉ.

Avant de terminer cette instruction, il est nécessaire de nous arrêter quelques instants aux moyens d'obtenir une sincère contrition, et aux considérations qui sont de nature à nous l'inspirer.

Notre premier devoir à ce point de vue, c'est de demander avec ferveur à Dieu qu'il daigne nous accorder la grâce d'une vraie contrition, et, comme le recommande le catéchisme, de considérer :

(1) L'injure ou l'insulte que le péché fait à Dieu, qui est par lui-même d'une bonté infinie. Le péché mortel lui cause une injure très grave, parce que, en le commettant, nous méprisons ce Dieu de majesté, et lui préférons nos mauvais désirs et nos passions perverses.

(2) Les bienfaits de Dieu et notre ingratitude. — Il serait bon de réfléchir que nous avons reçu de Dieu des faveurs et des grâces sans nombre, qui exigeraient notre reconnaissance. Il nous a créés, et il nous a rachetés. Chaque jour et à tout instant il nous préserve de la mort ; il nous a sauvés même au moment où, peut-être, nous étions aux portes de l'enfer par suite de fautes mortelles. Nous devrions donc être reconnaissants envers Dieu qui nous a donné le temps de nous repentir, revenir sans retard et en toute sincérité.

(3) La passion du Christ. — Voilà un puissant motif de nous exciter à la douleur de nos fautes, par lesquelles « nous

crucifixions de nouveau le Fils de Dieu. » « Après avoir considéré attentivement que le Fils de Dieu est mort pour nos péchés, et avoir réfléchi pendant quelque temps sur la grandeur et la variété de ses souffrances, nous pourrions avec ferveur et componction du cœur lui adresser cette prière : « O très doux Jésus, je vous en supplie, par votre agonie, au Jardin des oliviers, par votre si cruel couronnement d'épines, par les peines que vous avez endurées en portant votre croix, par votre crucifiement, par les trois heures de votre triste agonie, et enfin, par l'extrême douleur que vous ressentîtes en rendant votre dernier soupir, je vous en supplie, ayez pitié de moi, faites-moi la grâce d'avoir un véritable repentir de tous les péchés de ma vie passée, et la grâce de persévérer jusqu'à la mort sans jamais vous offenser. »

(4) La considération des fins dernières, la mort, le jugement, l'enfer et le paradis. Dans ces réflexions, il est à propos d'insister particulièrement sur les conséquences du péché, la perte du ciel et les peines éternelles de l'enfer.

(5) La laideur et la malice du péché, c'est-à-dire, la corruption et la dépravation que le péché cause à l'âme, ce péché qui fait d'une âme rayonnante de beauté un monstre hideux, et d'un enfant de Dieu un enfant de Satan.

Le plus puissant de tous ces motifs pour exciter la contrition dans notre âme, c'est la pensée d'avoir offensé Dieu, qui est infiniment bon et infiniment parfait, parce que cette pensée nous inspire les actes du plus pur amour de Dieu. La contrition parfaite, procédant purement de l'amour de Dieu a cette vertu spéciale : elle obtient le pardon immédiat des péchés, même avant la confession. Cependant, s'il s'agit de fautes mortelles, bien qu'elles soient pardonnées, nous restons rigoureusement tenus de les confesser ensuite.

8. EXEMPLE QUI MONTRE L'EFFICACITÉ DE CES MOYENS AVANT LA CONFESION

Un saint évêque d'Amiens, dans sa préparation à la confession, pour s'exciter à la douleur de ses péchés faisait trois stations : l'une en enfer, l'autre au ciel, et la troisième sur le Calvaire. Il descendait d'abord par la pensée dans ce lieu de tourments, et y voyait la place qu'il croyait avoir méritée au milieu des flammes dévorantes de l'éternité, en compagnie des démons et des âmes des damnés. Il remerciait Dieu de ne l'y avoir pas précipité, et le conjurait au nom de sa miséricorde de daigner l'en préserver.

Il s'élevait ensuite en esprit jusqu'au ciel, au sein des bienheureux. Il gémissait sur ses péchés qui lui en avaient fermé l'entrée, il suppliait le Seigneur de la lui ouvrir, et invoquait les saints avec ferveur.

Enfin, il se transportait au sommet du Calvaire ; là, il considérait avec ferveur et amour son Sauveur crucifié, et lui disait : « Voilà ce que j'ai fait ! Je suis la cause des peines et des douleurs que Jésus-Christ a endurées. J'ai contribué par mes péchés à couvrir le corps de l'Homme-Dieu de blessures, à le crucifier et à le mettre à mort. O Jésus ! quel mal m'aviez-vous fait ? Comment ai-je pu vous traiter ainsi, vous qui m'avez aimé jusqu'à l'excès, vous que je devrais entourer d'un amour infini, s'il m'était possible de vous aimer infiniment ! C'est parce que vous êtes infiniment aimable que je vous aime, et que j'ai un vif regret de vous avoir offensé. »

Voilà un exemple à imiter quand nous voulons nous préparer à la confession. Faisons en esprit ces trois stations,

et considérons surtout la patience, les souffrances, et la bonté de notre Sauveur, qui a donné sa vie pour nous, et envers lequel, par nos péchés, nous avons été infidèles et ingrats.

Comme la contrition est un don de Dieu, nous ne devrions jamais manquer de la lui demander avec ferveur ; de la lui demander par l'intercession de la très sainte Vierge ; — réciter dans ce but, sept *Ave Maria* en l'honneur de ses sept douleurs ; — et enfin, de la demander par l'intercession de saint Joseph, de notre Ange gardien et de notre saint Patron. ¹

¹ Voy. » *Le Compagnon du Catéchisme* » : Pénitence, contrition.





CHAPITRE V

LA CONFESION: NATURE, INSTITUTION ET OBLIGATION

1. Sens et explication de la confession sacramentelle.
2. La confession sacramentelle a été établie par la loi divine, et n'est point l'invention des hommes.
3. Utilité de la confession : (1) Pour l'individu ; (2) pour la société.
4. Obligation de la confession.
5. Précepte divin de la confession ; — quand il oblige.
6. Précepte ecclésiastique ; — quand il oblige.

Le second acte de la part du pénitent est la *confession*, qu'on peut définir: « L'accusation de ses péchés faite à un prêtre approuvé pour en recevoir l'absolution; » ou encore: « La déclaration repentante de ses péchés faite à un prêtre pour en obtenir le pardon. »

I. SENS ET EXPLICATION DE LA CONFESION SACRAMENTELLE

Le mot *confession* signifie *aveu* ou *déclaration*. La confession sacramentelle n'est pas un simple aveu ou une pure déclaration ; mais une accusation faite contre soi-même à un prêtre qui, au tribunal de la pénitence, représente le Christ.

L'aveu de nos fautes à un homme peut être *amical*, si on le fait dans le but d'obtenir un conseil, de se soulager le cœur d'un poids qui l'accable ; ou *judiciaire*, si on reconnaît son crime devant un juge en justice : ce n'est point la confession sacramentelle. Celle-ci est faite à un prêtre approuvé de Dieu pour en obtenir l'absolution.

Elle est une *accusation*, non un simple *récit* de nos péchés, — c'est-à-dire, de nos péchés personnels commis après le baptême ; les péchés commis avant le baptême sont remis par ce sacrement.

A un *prêtre approuvé*, — qui est seul ministre du sacrement de Pénitence. *Pour en obtenir l'absolution* : si la confession des péchés n'a pour but que d'obtenir conseils ou consolation, même faite à un prêtre, ce ne serait plus la confession sacramentelle ; celle-ci a pour but d'obtenir l'absolution.

Selon l'enseignement de saint Thomas, la confession appartient à la vertu, parce que c'est un acte de vertu d'avouer en propres termes des choses qui sont cachées au plus intime du cœur. Par conséquent, la confession de sa propre nature, est un acte vertueux et digne de louange.

La confession des péchés, faite pour en obtenir le pardon, n'est pas le résultat de la vertu de véracité, bien que celle-ci puisse diriger la confession ; mais elle est produite par la vertu de pénitence.

2. LA CONFESSION SACRAMENTELLE A ÉTÉ ÉTABLIE PAR LA LOI DIVINE, ET N'EST POINT L'INVENTION DES HOMMES

La confession sacramentelle a été établie par la loi divine ; elle a été instituée par le Christ.

Jésus-Christ, en donnant à ses Apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, — c'est-à-dire, de pardonner ou de ne pas pardonner, — les a établis les juges des pécheurs. S'ils sont juges, il faut qu'ils connaissent ce qu'ils ont à juger, et comment peuvent-ils le connaître, si ce n'est par la confession ? La confession pourrait n'être pas nécessaire, si les prêtres avaient reçu l'ordre de remettre les péchés dans tous les cas sans exception ; mais, comme ils ont aussi l'ordre de retenir les péchés, lorsque le pénitent n'est pas suffisamment disposé, il n'y a pas d'autre moyen de connaître les dispositions du pénitent que la confession. Il doit aussi proportionner la pénitence ou le châtement au nombre et à la nature des péchés.

La confession des péchés n'est point l'invention des hommes. Dans le cours de tous les siècles, en remontant de nos jours jusqu'au temps des Apôtres, nous la voyons toujours en usage dans l'Eglise catholique. Au quatrième Concile de Latran, en 1215, qu'on accuse de l'avoir établie, on rappela simplement la rigoureuse obligation de la confession ; et le Concile prescrivit qu'on devait se confesser au moins une fois l'an.

Il serait absolument impossible pour des hommes, qui n'auraient pas une mission divine, d'introduire et de faire accepter une pratique si désagréable pour ceux qui doivent entendre les confessions, si humiliante et si pénible pour

ceux qui doivent se confesser. Humainement parlant, en effet, quel avantage un prêtre peut-il trouver à s'enfermer pendant des heures dans un confessionnal, même pendant des journées entières, en toute saison ; à aller, à toute heure du jour et de la nuit, entendre les confessions des mourants, s'exposant à toute sorte de dangers, même au péril de sa vie ? Et tout cela, pour entendre constamment se renouveler le lamentable récit des misères humaines.

Il est certain que si la confession n'était pas d'institution divine, il y a longtemps qu'elle aurait disparu du monde.

Les prêtres, dit-on, auraient inventé la confession pour s'initier aux secrets des individus et des familles, et en tirer parti pour exercer leur influence. A cela on peut répondre : Le secret de la confession est inviolable, et n'a jamais été violé. Le prêtre, par conséquent, ne peut en aucune façon profiter de ce qu'il apprend au confessionnal. En second lieu, les exhortations du confesseur n'ont d'autre but que de rappeler ou d'enseigner aux pénitents leurs devoirs et leurs droits. Il leur dit, quand il le faut, qu'ils doivent obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Nous devrions non seulement reconnaître cette institution divine, mais continuellement remercier Dieu de l'avoir établie et à cause de son utilité. ¹

3. UTILITÉ DE LA CONFESSION : (1) POUR L'INDIVIDU (2) POUR LA SOCIÉTÉ

D'abord, *pour l'individu*, la confession est : (i) un moyen d'expiation l'orgueil, qui est la racine de tout mal ; (ii) une

¹ Ce que nous disons de l'institution divine de la confession, se rapporte à la confession sacramentelle, parce que la confession faite immédiatement à Dieu, en reconnaissant ses péchés, est du ressort de la loi de nature.

source de lumières, soit par la connaissance qu'elle nous oblige de prendre de nous-même dans l'examen de conscience, soit par la direction que nous donne le confesseur ; (iii) un préservatif contre le péché, qu'elle nous porte à fuir à causé de la honte qu'il y a à l'avouer ; (iv) un soulagement pour le cœur, qui trouve dans le représentant de Dieu un confident sûr des secrets pénibles qui l'oppressent, un consolateur éclairé qui apaise ses troubles et ses inquiétudes.

(2) *Pour la société.* — En prévenant le mal ou en le faisant cesser, comme aussi en excitant à la pratique des plus généreuses vertus, la confession rend à la société d'immenses services. Pour ne rien dire de plus, que de restitutions elle a fait faire, que de réparations d'injustice, que de réconciliations !

4. OBLIGATION DE LA CONFESSION

La confession en réalité ou de désir (*in re vel in voto*) est nécessaire comme moyen de salut à tous ceux qui, après le baptême, sont tombés dans le péché mortel. La raison en est que nous ne pouvons pas obtenir le pardon du péché mortel, si ce n'est par la confession, ou par la contrition parfaite, qui renferme en elle-même, au moins implicitement, le désir de la confession. C'est ce qu'indique le Concile de Trente, ¹ en disant que le sacrement de Pénitence est nécessaire à tous ceux qui sont tombés après le baptême, comme le baptême l'est pour tous ceux qui n'ont pas été régénérés.

La confession en réalité (*in re*) n'est pas nécessaire de nécessité de moyen (*necessitate medi*) pour le salut, parce que

¹ CONC. DE TR., sess. XIV

le Concile de Trente nous dit que, quand on ne peut pas se confesser, on peut obtenir la rémission des péchés par un acte de contrition parfaite.

Toutefois, elle est nécessaire de *nécessité de précepte*. Il y a un précepte divin et un précepte ecclésiastique.

5. PRÉCEPTÉ DIVIN DE LA CONFÉSSION; — QUAND IL OBLIGE

Le précepte divin oblige tous ceux et uniquement ceux qui, après leur baptême, sont tombés dans le péché mortel. Il oblige par lui-même (*per se*) (1) certainement dans un danger ou à l'heure de la mort. (2) Saint Alphonse ¹ dit : Il est plus probable que, en dehors du danger de mort, ce précepte oblige aussi au moins une fois l'an, parce que le Christ a laissé à son Eglise le pouvoir de déterminer quand obligeait le précepte divin.

Il oblige *per accidens* (1) avant de recevoir la communion, lorsqu'on n'est pas en état de grâce. (2) En général, quand le précepte de la contrition parfaite oblige, et que le pécheur ne peut pas parvenir à la contrition parfaite, mais seulement à l'attrition.

6. PRÉCEPTÉ ECCLÉSIASTIQUE; — QUAND IL OBLIGE

Le précepte ecclésiastique, comme l'a déclaré le quatrième Concile de Latran (Chap. *Omnis utriusque sexus*), oblige tous ceux qui après le baptême, sont tombés dans le péché mortel. Mais, d'après l'opinion que saint Alphonse appelle la plus commune et la plus vraie, il n'oblige pas ceux qui n'ont

commis que des péchés véniels. Cependant, selon un grand nombre d'auteurs, ceux-là sont tenus de se présenter à un confesseur, pour montrer qu'ils n'ont conscience d'aucun péché mortel.

Ce précepte ecclésiastique oblige *au moins une fois l'an*, et on peut y satisfaire par la confession habituelle qu'on fait chaque année au temps de Pâques.

L'espace d'un an n'est pas indiqué pour fixer un terme à l'obligation, mais dans le but d'en presser l'accomplissement, et le précepte ne cesse pas d'être urgent quand il s'est écoulé une année depuis la dernière confession.

En tant que la confession est de précepte divin, nul ne peut se soustraire à son obligation. Pour ce qui concerne le précepte ecclésiastique, on peut obtenir, pour de bonnes et sérieuses raisons, une dispense autorisant à différer la confession au-delà d'un an.

Saint Thomas dit que, de même que le pape ne peut pas accorder une dispense en vertu de laquelle un homme se sauverait sans le baptême; ainsi, il ne peut pas en accorder une permettant à un homme de se sauver sans la confession, en tant que celle-ci est obligatoire en vertu du sacrement. Mais le pape peut dispenser de la confession lorsqu'elle n'est obligatoire que d'après le précepte de l'Eglise; de sorte qu'un homme, en vertu de cette dispense, pourrait renvoyer sa confession pendant un délai plus long que ne le détermine la loi ecclésiastique.





CHAPITRE VI

QUALITÉS D'UNE BONNE CONFESION

1. Trois principales qualités d'une bonne confession: (1) Elle doit être humble. (i) Une confession peut-elle être *valide* et incomplète? (ii) La contrition doit-elle précéder la confession? (2) La confession doit être fidèle. Différentes sortes d'hypocrisie au confessionnal. (3) La confession doit avoir l'intégrité — formelle et matérielle. Causes qui exemptent de l'intégrité matérielle.
2. Péchés dont il faut confesser (1) l'espèce; (2) le nombre.
3. Obligation de la confession. Péchés douteux.
4. S'il faut confesser les circonstances du péché.

Les théologiens comptent seize qualités appartenant à une bonne confession; si toutes ne sont pas indispensables, toutes sont au moins fort à désirer. Comme plusieurs sont comprises dans les autres, et qu'elles ont forcément entre elles des points de ressemblance, il suffira d'en expliquer trois qui les renferment toutes.

I. TROIS PRINCIPALES QUALITÉS D'UNE BONNE CONFESSION :

(1) ELLE DOIT ÊTRE HUMBLE. (i) UNE CONFESSION PEUT-ELLE ÊTRE *valide* ET *incomplète*? (ii) LA CONTRITION DOIT-ELLE PRÉCÉDER LA CONFESSION? (2) LA CONFESSION DOIT ÊTRE FIDÈLE. DIFFÉRENTES SORTES D'HYPOCRISIE AU CONFESSONNAL. (3) LA CONFESSION DOIT AVOIR L'INTÉGRITÉ — FORMELLE ET MATÉRIELLE. CAUSES QUI EXEMPTENT DE L'INTÉGRITÉ MATÉRIELLE.

La confession doit avoir trois qualités principales : elle doit être *humble*, *fidèle* et *entière* :

(1) *Humble*, ce qui veut dire, accompagnée de la contrition parfaite ou imparfaite, comme nous l'avons dit.

(2) *Fidèle*, c'est-à-dire, vraie et sincère.

(3) *Entière*, c'est-à-dire, être l'aveu de tous les péchés commis après le baptême, et non encore confessés.

(1) *Humble*. Sur ce point, se présentent deux ou trois questions qui n'ont pas trouvé place en parlant de la contrition.

(i) Une confession *incomplète* ou infructueuse qui manque de la contrition voulue, peut-elle cependant être valide, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire de la refaire ultérieurement? En d'autres termes: le sacrement de pénitence peut-il être *valide et incomplet*, de telle sorte qu'il revive quand l'obstacle est écarté? Saint Alphonse pose le cas en ces termes, ¹ Une personne a commis deux péchés mortels, l'un de vol, l'autre de parjure. Elle ne se rappelle et ne confesse que le vol, faisant un acte de contrition, non d'après un motif universel,

¹ S. ALPH. n. 444.

mais d'après le motif particulier de la laideur du vol au point de vue surnaturel.

Saint Alphonse regarde comme plus probable l'opinion qui admet qu'une confession semblable est valide, ou que le Sacrement de pénitence peut-être valide, quoique irrégulier et infructueux.

(ii) On peut demander si la contrition doit précéder non seulement l'absolution, mais même la confession.

Il n'est pas nécessaire que la contrition précède la confession ; mais il suffit que l'acte de contrition soit fait avant l'absolution. C'est pour cela que le Rituel dit : « Après avoir entendu la confession, que le confesseur s'efforce par des paroles efficaces d'inspirer au pénitent le repentir et la contrition. »

La contrition peut, cependant, précéder la confession ; mais on ne saurait déterminer combien de temps elle devrait durer ; — c'est-à-dire, si l'acte de contrition fait un ou plusieurs jours à l'avance, servirait au point qu'il ne fût pas nécessaire de le renouveler, au moment de la confession. Si on fait l'acte de contrition avec l'intention de se confesser, il durerait plus longtemps ; ou s'il se continuait virtuellement par d'autres moyens, tels que la prière, la fuite des occasions, etc..

L'opinion la plus probable ¹ est qu'il n'est point nécessaire que l'acte de contrition soit fait avec l'intention de se confesser ; bien que l'opinion contraire soit probable, et qu'on doive la suivre en pratique.

Dans le cas où le pénitent, aussitôt après l'absolution, confesse un péché oublié, est-il obligé de faire un nouvel

¹ S. ALPH. n. 447.

acte de contrition? Selon l'enseignement de saint Alphonse, ¹ l'opinion la plus commune est que ce n'est pas nécessaire; bien que l'opinion contraire, même dans ce cas, soit probable, il est plus probable encore qu'on doit s'y conformer dans la pratique. Toute difficulté sera facilement écartée par le confesseur, s'il rappelle au pénitent, avant de lui donner l'absolution, qu'il doit renouveler son acte de contrition.

(2) *Fidélité de la confession.* — On entend par là qu'on doit accuser ses péchés avec vérité et sincérité, tels que la conscience les connaît.

A la fidélité sont opposés le manque de sincérité et l'hypocrisie. En même temps que cette question, nous avons à étudier quelle est la nature du péché que constitue un mensonge dit en confession.

Un mensonge dit au saint tribunal, en s'accusant d'un *péché mortel* qu'on n'a pas commis, ou en niant un péché qui devrait être accusé, est un double péché mortel, — un sacrilège par suite d'une grave injure faite au sacrement, et un péché de mensonge, par suite du tort grave que se cause le pénitent.

Un mensonge par lequel on s'accuse d'un *péché véniel* non commis, — à moins qu'il ne soit la seule matière du sacrement, — ou par lequel on nie un péché véniel commis, ne constitue pas une faute qui aille au-delà du péché véniel.

Un mensonge qui a pour objet des choses n'appartenant pas à la confession, n'est qu'un péché véniel, lors-même qu'il est dit en confession.

L'hypocrisie au confessionnal peut avoir lieu de différentes manières :

¹ S. ALPH. N. 448.

(i) En s'adressant à divers confesseurs, et avouant à l'un les péchés véniels, et à un autre les péchés mortels.—En soi, il n'y a pas là faute mortelle, pourvu qu'on n'ait pas caché un péché grave en confession.

(ii) En prétendant faire une confession générale, et omettant néanmoins de propos délibéré d'accuser des fautes graves qui, cependant, ont déjà été confessées, et qu'on n'est pas obligé de déclarer.

—Il n'y a là aussi qu'un péché véniel ; il n'y aurait même pas faute, si on avait de bons motifs d'en agir ainsi.

(iii) En confessant un péché omis involontairement dans une confession antérieure, comme récemment commis, ou *vice versa*.—Ce genre d'hypocrisie est de sa nature un péché mortel.

(iv) En confessant un péché mortel qui n'a jamais été avoué, comme s'il avait déjà été confessé et remis ; ou en accusant un péché déjà confessé et directement pardonné, comme s'il n'avait encore jamais été confessé.—Dans le premier cas, c'est tromper sérieusement et il y a faute grave ; dans le second il n'y a que péché véniel.¹⁰

(3) *Intégrité de la confession.* — Intégrité matérielle et intégrité formelle.

L'*intégrité matérielle* est la confession faite à un seul et même confesseur de tous les péchés mortels qu'on a commis, et qui n'ont pas encore été confessés.

L'*intégrité formelle* est la confession faite à un seul et même prêtre de tous les péchés mortels qu'on reconnaît avoir commis, après un sérieux examen de conscience, et qu'il est physiquement et moralement possible (*hic et nunc*) de déclarer.

Cette intégrité formelle est absolument requise pour la confession, et elle suffit.

L'intégrité matérielle, bien que de précepte divin, n'est cependant pas toujours possible; et il peut se faire que certaines causes exemptent le pénitent de l'intégrité *matérielle*.

Ces causes sont :

(i) L'oubli, l'inadvertance et autres causes, qui sont naturelles, et ne sont pas gravement coupables.

(ii) L'impossibilité physique, comme dans le cas d'une personne mourante.

(iii) L'impossibilité morale; par exemple, si l'on avait lieu de craindre un grave danger pour le confesseur ou pour le pénitent.

Un trop grand concours de personnes à entendre n'est pas un motif suffisant pour dispenser de l'intégrité de la confession, comme le déclare une proposition condamnée par Innocent XI.

Pour l'intégrité de la confession, il est nécessaire d'accuser tous ses péchés mortels, d'en déclarer l'*espèce* et le *nombre*.

2. PÉCHÉS DONT IL FAUT CONFESSER (1) L'ESPÈCE ; (2) LE NOMBRE

(1) *L'espèce*. Il ne suffit pas de l'énoncer en général; par exemple, un homme qui a volé son semblable, qui en a calomnié un autre, et tué un troisième, ne pourrait pas se confesser seulement de s'être rendu coupable trois fois d'une grave injure envers son prochain. De même, pour des fautes contre la chasteté, il ne suffirait pas de s'accuser en général d'avoir violé le sixième commandement; il est nécessaire de dire si c'est un péché de fornication, d'adultère, ou de sacrilège, etc..

(2) *Le nombre.* Il doit être certain et défini, aussi exact que possible, de telle sorte que tout soit confessé. Lorsque le pénitent ne sait pas exactement le nombre des péchés qu'il a commis, il doit dire le nombre aussi rapproché que possible, et ajouter environ cinq, dix ou quinze fois, plus ou moins ; ou encore, tant de fois par jour, par semaine, ou par mois.

3. OBLIGATION DE LA CONFESSION. PÉCHÉS DOUTEUX

Quelques difficultés au sujet des péchés douteux et des circonstances des péchés demandent une explication.

Les péchés douteux. Ou il s'agit d'un péché qu'on doute avoir commis, ou bien l'on doute si le péché commis est mortel ou véniel. Dans des cas de ce genre, les théologiens antiprobabilistes disent que tout péché douteux doit être confessé comme douteux. Saint Alphonse et tous les probabilistes affirment qu'il n'y a aucune obligation de confesser des péchés de ce genre, lorsque le doute est positif, — c'est-à-dire, lorsqu'il y a des raisons *pour* et *contre*. Mais si le doute est *négatif*, si on doute que les fautes soient graves, et qu'il n'y a pas de solides raisons pour faire supposer que les péchés commis ne sont pas graves, alors, d'après l'opinion la plus commune et qui est très probable, on doit confesser ces péchés. Cependant, saint Alphonse dit ¹ que, en pratique, on doit conseiller aux pénitents de confesser leurs péchés douteux, qu'ils le soient positivement ou négativement, puisque c'est l'unique moyen d'assurer la tranquillité de la conscience. C'est aussi se garantir contre toute erreur, car il est difficile, même pour un théologien habile, de décider dans certains cas si un péché est mortel ou véniel. Il n'est

¹ N. 475.

donc pas sûr pour les pénitents de s'en rapporter à leur appréciation personnelle dans des cas de ce genre, qui intéressent à ce point leur salut et la digne réception du sacrement de Pénitence. Il faut excepter de cette règle les personnes scrupuleuses et d'une conscience timorée, auxquelles on ne doit pas permettre de se confesser de tous leurs doutes.

Un autre cas se présente relativement aux péchés douteux : des péchés mortels ont certainement été commis, mais on doute si on s'en est confessé ou non. Dans ce cas, on doit confesser les péchés de ce genre, selon le principe de la possession, parce que l'obligation de la confession est certaine, et son accomplissement n'est que douteux. Toutefois, nous devons, ici encore, excepter (1) les personnes scrupuleuses ; (2) celles qui ont toujours apporté la diligence voulue dans leurs confessions, et dont le doute porte sur un péché commis depuis longtemps ; (3) celles qui ont fait une confession générale après avoir soigneusement examiné leur conscience, surtout si elles ont déjà une fois ou deux réparé les défauts qui auraient pu se présenter dans l'intégrité de leurs confessions antérieures. On ne doit pas permettre aux pénitents de revenir continuellement sur leur vie passée, parce qu'il est certain que commettre un péché impressionne plus fortement l'esprit que le confesser, et qu'on oublie plus facilement la confession d'une faute que l'acte coupable qui l'a causée.

Les auteurs ne s'accordent pas pour dire si on doit confesser de nouveau un péché confessé comme douteux et qu'on reconnaît ensuite comme certain. Saint Alphonse est pour l'affirmative, et il en donne cette raison que le péché doit se confesser tel que la conscience le reconnaît. Tous s'accordent,

en pratique, pour dire qu'il faut confesser cette faute maintenant comme mortelle, et qu'on ne connaissait auparavant que comme douteuse : c'est beaucoup plus sûr.

4. S'IL FAUT CONFESSER LES CIRCONSTANCES DU PÉCHÉ

Il y a certainement obligation de confesser celles qui changent l'espèce et celles qui augmentent notablement la culpabilité du péché. Le Concile de Trente en donne la raison ¹ : Si le pénitent ne confesse pas ces circonstances, il ne fait pas entièrement connaître ses fautes; dès lors, le confesseur ne peut pas juger en connaissance de cause, prononcer la sentence, et appliquer la peine convenable.

D'après saint Thomas et saint Alphonse, il n'est pas nécessaire de confesser les circonstances qui augmentent notablement la culpabilité du péché dans la même espèce. Nul, en effet, n'est tenu à l'observation d'une loi douteuse; et, puisque la loi qui commande d'accuser les circonstances aggravantes de ce genre est douteuse, elle n'oblige pas. Le Concile de Trente n'explique pas la nécessité de les confesser, parce que cette obligation ne paraît ressortir ni des paroles du Christ, ni de l'institution du sacrement. D'après cet enseignement, la circonstance de l'habitude d'un péché peut ne pas se confesser. Mais si le confesseur interroge au sujet d'une habitude de ce genre pour se former une opinion sur l'état de conscience du pénitent, celui-ci doit l'avouer franchement. Une proposition affirmant le contraire a été condamnée par Innocent XI.

¹ CONC. DE TR., sess. XIV., ch. v.



CHAPITRE VII

EXAMEN DE CONSCIENCE ET MANIÈRE DE SE CONFESSER

1. Ce qu'on entend par examen de conscience. Sa nécessité.
2. Règle générale sur le temps à consacrer à l'examen de conscience.
3. Sur quoi il faut s'examiner, et conseils pour le faire.
4. Manière de se confesser. Ordinairement on doit se confesser, en paroles, non en écrivant à un confesseur absent.
5. Il est douteux que la confession par téléphone soit licite.
6. La confession sacramentelle publique n'a jamais été obligatoire.
7. Pratique de la confession.
8. Confession générale, — quand elle est nécessaire, et quand elle est utile.

Le principal moyen d'assurer l'intégrité de la confession, c'est d'examiner soigneusement sa conscience.

I. CE QU'ON ENTEND PAR EXAMEN DE CONSCIENCE. SA NÉCESSITÉ

Par examen de conscience, on entend la recherche soigneuse et exacte des péchés qu'on a commis, et dont on ne s'est pas encore confessé.

Ce qui prouve la nécessité de cet examen c'est que c'est le moyen habituel et nécessaire d'assurer l'intégrité de la confession.

A cet examen, il est nécessaire d'apporter une diligence ordinaire, plus ou moins grande, selon les personnes, et leurs différentes capacités, et telle qu'on la mettrait à une affaire d'une grande importance.

Je dis — une diligence ordinaire, — mais telle que des fautes graves ne puissent pas être omises en confession par suite d'une négligence volontaire. Il n'est point nécessaire d'écrire ses péchés, et on ne doit pas permettre aux personnes scrupuleuses de donner trop de temps à leur examen.

Les personnes ignorantes ont besoin d'être assurées qu'elles trouveront le secours de leur confesseur à leur disposition, pour compléter cet examen qu'elles seraient incapables de bien faire par elles-mêmes.

2. RÈGLE GÉNÉRALE SUR LE TEMPS A CONSACRER A L'EXAMEN DE CONSCIENCE

Il n'est pas facile de déterminer quel espace de temps on doit consacrer à l'examen de sa conscience. Cette durée dépend de la fréquence des confessions et de la régularité de la vie. Les personnes qui ont un genre de vie calme et

régulier, qui se confessent toutes les semaines ou tous les quinze jours, y mettront moins de temps que celles qui mènent une vie agitée et troublée, qui sont engagées dans des occupations graves et absorbantes, et qui ne se confessent qu'une fois ou deux par an.

La seule règle générale qu'on puisse donner, c'est qu'il faut consacrer à ce devoir le soin et l'exactitude qu'on apporte d'ordinaire à une affaire importante. De toutes les affaires, c'est la plus importante, puisqu'il s'agit du salut de notre âme. En même temps, il faut prendre garde de troubler sa conscience par un excès d'inquiétude, en se forgeant des scrupules ; autrement la confession deviendrait une charge insupportable, au lieu d'être, suivant l'intention du Christ en l'instituant, la consolation et le baume de l'âme.

3. SUR QUOI IL FAUT S'EXAMINER, ET CONSEILS POUR LE FAIRE

Il faut examiner sa conscience sur les commandements de Dieu et de l'Eglise, sur les sept péchés capitaux et sur les devoirs de son état. En passant en revue chacun de ces points, on se rappellera facilement où l'on a manqué par pensée, par parole, par action ou par omission.

Pour faciliter la recherche de ses péchés, il est utile de se rappeler les endroits où l'on a été, les personnes qu'on a fréquentées, et les occupations auxquelles on a dû se livrer.

Nous trouverons un secours plus précieux encore dans la lecture attentive d'un formulaire d'examen de conscience, comme on en trouve dans les manuels de dévotion, et, mieux encore, dans l'examen quotidien de notre conscience.

On dit quelquefois en style figuré que la conscience est un livre ; on peut la comparer à un carnet ou à un agenda dans lequel un homme d'affaires écrit chaque jour ses dépenses. Nous devrions ainsi tenir un compte exact de notre conscience : à la fin de la semaine, du mois ou de l'année, nous pourrions facilement établir la balance, de sorte que nos comptes seraient absolument exacts et en règle, à la fin de notre temps au service de Dieu.

Après l'examen de conscience, nous devons nous exciter à la contrition en méditant sur les motifs propres à nous l'inspirer, et que nous avons exposés précédemment. Qu'il me soit permis d'ajouter quelques mots sur la manière de se confesser, et sur l'acte de contrition qu'il est recommandé de faire avant de se confesser.

4. MANIÈRE DE SE CONFESSER. ORDINAIREMENT ON DOIT SE CONFESSER EN PAROLES, NON EN ÉCRIVANT A UN CONFESSEUR ABSENT.

La confession sacramentelle doit se faire habituellement en paroles, parce que c'est le moyen ordinaire de manifester nos pensées : les autres moyens ne s'acceptant que comme compléments ou suppléments de celui-ci. Il est cependant permis d'écrire ses péchés, si on a une trop vive inquiétude, trop de honte, ou une grande difficulté à parler.

J'ai dit *habituellement*, parce que les muets qui n'ont pas connaissance du langage, peuvent faire leur confession par écrit, par signes, ou même par un interprète. Il n'y a aucune obligation de se confesser par interprète ; et, d'après quelques auteurs, il n'y a pas obligation d'écrire sa confession, si on ne peut pas la faire verbalement. Saint Alphonse, cependant,

regarde comme commune et plus probable l'opinion qui affirme qu'on doit l'écrire, s'il n'y a aucun danger de manifestation, ou aucun autre inconvénient grave. Et il n'y a aucun danger de manifestation, si l'écrit est immédiatement brûlé ou détruit.

Une personne ne peut pas faire une confession sacramentelle en écrivant à un confesseur absent, ni obtenir de ce confesseur une absolution. Clément VIII a condamné, en 1602, une proposition affirmant le contraire. La confession faite par écrit à un confesseur absent n'est pas sacramentelle; et, pour recevoir l'absolution, il faut qu'il y ait présence morale entre le pénitent et le confesseur. Il y a présence morale quand deux hommes peuvent converser ensemble, lors même que ce serait à haute voix. Plusieurs théologiens permettent vingt mètres; mais, dans un cas de nécessité, un pénitent doit être absous s'il est à la portée d'un sens, — de l'ouïe ou de la vue.

5. IL EST DOUTEUX QUE LA CONFESSION PAR TÉLÉPHONE SOIT LICITE

Si on peut entendre une confession, et donner une absolution par téléphone, c'est une question qui n'est pas encore complètement tranchée. Il ne serait certainement pas permis à un confesseur de se servir de cet instrument pour entendre la confession d'une personne absoute, et lui donner l'absolution, si ce n'est dans un cas de nécessité.

Pour le cas d'extrême nécessité, la question reste soumise à la décision du Saint-Siège. Cependant un prêtre pourrait donner l'absolution par téléphone sous condition, à une personne qui tomberait subitement malade au point d'être en

danger imminent de mort, quand le confesseur est dans l'impossibilité de se rendre auprès de cette personne. On ne peut pas affirmer que cette absolution serait invalide, parce qu'on ne peut pas dire que ces personnes ne conversent pas réellement ensemble, et, conséquemment, qu'elles ne sont pas moralement présentes l'une à l'autre.

6. LA CONFESSION SACRAMENTELLE PUBLIQUE N'A JAMAIS ÉTÉ OBLIGATOIRE

Il n'y a aucune obligation de faire publiquement une confession sacramentelle ; le Concile de Trente enseigne que la confession doit se faire en secret à un confesseur. Le Christ n'a jamais défendu la confession publique des péchés, mais il ne l'a non plus jamais commandée : elle n'est donc pas de précepte divin.

Nulle part on ne trouve une loi humaine prescrivant de confesser publiquement ses péchés, surtout les péchés secrets.

D'où il suit que la confession qui ne peut pas avoir lieu sans que d'autres l'entendent, dans les hôpitaux, ou à un prêtre sourd, n'est pas obligatoire, ou que l'intégrité matérielle n'en est pas exigée.

7. PRATIQUE DE LA CONFESSION

Quand on a examiné sa conscience, fait un acte de contrition, on se présente au confessionnal à son tour, suivant l'ordre des pénitents.

Il faut se rappeler qu'on ne doit pas se tenir trop près du confessionnal, afin de n'être pas exposé à entendre les péchés d'une autre personne. Si cela arrivait par hasard, ne pas

oublier qu'on est tenu au secret le plus rigoureux, à un secret qu'on ne doit jamais révéler.

En vous présentant devant le prêtre, vous vous agenouillez comme si c'était en présence de Dieu, que le prêtre représente au saint tribunal. Vous faites le signe de la croix, et vous demandez au prêtre de vous bénir, en disant : *Bénissez-moi, mon père, parce que j'ai péché.* Le prêtre répond : *Que le Seigneur soit dans votre cœur et sur vos lèvres, afin que vous confessiez vos péchés en toute sincérité et en toute humilité, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.* Vous récitez le *Confiteor* jusqu'à : *C'est ma faute.* Alors, commencez votre confession en ces termes : Je ne me suis pas confessé depuis une semaine, ou un mois : j'ai reçu l'absolution et accompli ma pénitence. Depuis cette époque, je m'accuse d'avoir fait telle ou telle chose, d'avoir commis tel ou tel péché, tant de fois. En vous confessant, ayez soin de ne nommer personne, et efforcez-vous de vous exprimer en termes aussi clairs et aussi humbles que le permet la nature du péché.

Si vous n'aviez pas reçu l'absolution la dernière fois que vous vous êtes confessé, et que vous vous adressiez à un autre confesseur, il ne suffirait pas d'accuser les fautes commises depuis cette époque. Il faudrait confesser de nouveau vos péchés antérieurs, en remontant jusqu'à l'époque où vous avez reçu l'absolution après une bonne confession. Si vous vous adressez au même confesseur, il n'est pas nécessaire de renouveler l'aveu des fautes de la dernière confession, quand l'absolution a été différée, — à moins que le confesseur ne le juge autrement.

Quand vous avez terminé l'aveu complet et sincère de tous les péchés dont vous pouvez avoir souvenance, vous ajoutez :

Je m'accuse de tous ces péchés, de tous ceux de ma vie passée ; j'en demande très humblement pardon à Dieu, et à vous, mon père, la pénitence et l'absolution. C'est ma faute, etc.. Vous finissez le Confiteor.

Votre confession terminée, vous écouterez avec attention et respect les avis et les instructions de votre confesseur, comme si Jésus-Christ lui-même vous parlait, et vous recevrez avec humilité la pénitence qu'il vous imposera.

Pendant que le prêtre vous donne l'absolution, inclinez la tête avec un profond respect, comme si vous sentiez le précieux sang, qui a été répandu au Calvaire, couler sur votre âme pour la purifier du péché, et alors, rappelant toute la douleur que vous inspirent vos fautes, vous ferez du fond du cœur un acte de contrition.

L'absolution est la sentence du pardon que le prêtre prononce comme ministre de Dieu dans le sacrement de pénitence. ¹

En quittant le confessionnal, on doit remercier Dieu de la grâce qu'on vient de recevoir, repasser dans sa mémoire les avis du confesseur, et prendre la résolution de les mettre en pratique. Par respect pour le sacrement, on doit éviter de parler de la confession, de la pénitence qui a été donnée, et éviter toute parole indiscrete, qui n'aurait d'autre but que de satisfaire une vaine curiosité.

Une confession qui n'est pas valide doit se renouveler ; et, comme je l'ai expliqué plus haut, si on s'adresse à un autre confesseur, il est nécessaire de refaire l'accusation des fautes qui en ont été l'objet ; ce qui n'est peut-être pas nécessaire, si on s'adresse au même confesseur. Le pénitent lui laissera la question à trancher.

1 « *Compagnon du Catéch.*, » 28^e leçon, sur la Confession.

8. CONFESSION GÉNÉRALE, — QUAND ELLE EST NÉCESSAIRE,
ET QUAND ELLE EST UTILE

Une confession générale est la répétition de plusieurs confessions antérieures ; elle peut porter sur toute la vie ou sur une certaine période de la vie.

La confession générale est nécessaire, lorsqu'il est moralement certain que les confessions antérieures sont invalides.

Il est quelquefois utile de faire une confession générale, surtout aux principales époques de la vie chrétienne, par exemple, lorsqu'on veut embrasser la vie religieuse, au moment de recevoir les saints ordres, pour se préparer au mariage ; et, pour plus de sécurité, il est fort à propos de la conseiller à l'heure de la mort.

Toutefois, la confession générale serait inutile, même nuisible pour certaines âmes, comme pour les personnes scrupuleuses et pour les consciences timorées. ¹

¹ Voy. « *Vie Monastique*, » p. 200.





CHAPITRE VIII

LE MINISTRE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

1. Le Ministre du sacrement. Le pouvoir d'*ordre* et le pouvoir de *juridiction*.
2. Triple différence entre ces deux pouvoirs.
3. Juridiction — ordinaire et déléguée.
4. Approbation requise pour un confesseur.
5. Qualités d'un confesseur.
6. Sceau sacramentel ; manière dont il oblige.
7. Péché qu'il y a à violer le sceau sacramentel ; étendue de son obligation.

Il faut attacher une grande importance au choix d'un confesseur, et savoir de quels égards les pénitents doivent entourer celui qu'ils ont choisi. C'est pour cela qu'il est à propos, dans une instruction spéciale, de parler du ministre de ce sacrement, particulièrement de son pouvoir d'absoudre, de ses qualités, et du secret de la confession.

1. LE MINISTRE DU SACREMENT. LE POUVOIR D'*ordre* ET LE POUVOIR DE *juridiction*

Le ministre de la confession ou du sacrement de pénitence est un prêtre qui a juridiction sur le pénitent.

Pour absoudre des péchés, il faut le pouvoir d'*ordre* et de *juridiction*.

Le *pouvoir d'ordre* est celui qu'un prêtre reçoit par l'ordination qui lui confère le plein pouvoir d'absoudre. Pour exercer ce pouvoir il faut des sujets.

Le *pouvoir de juridiction* est celui qui assigne au prêtre des sujets sur lesquels il peut exercer le pouvoir d'absolution que lui confère l'ordination.

Il y a entre ces deux pouvoirs plusieurs différences :

2. TRIPLE DIFFÉRENCE ENTRE CES DEUX POUVOIRS

(1) Le pouvoir d'*ordre* est égal pour tous les prêtres, mais il n'en est pas ainsi du pouvoir de juridiction.

(2) Le pouvoir d'*ordre* est indélébile ; le pouvoir de juridiction peut être enlevé en partie ou totalement.

(3) Le pouvoir d'*ordre* ne peut être conféré que par les évêques dans le sacrement de l'ordre ; le pouvoir de juridiction peut être conféré par d'autres supérieurs ecclésiastiques.

3. JURIDICTION — ORDINAIRE ET DÉLÉGUÉE

Il y a la juridiction *ordinaire* et la juridiction *déléguée*. Elle est *ordinaire*, quand elle naît d'un bénéfice ou d'une charge attachée au soin des âmes. Elle est *déléguée*, lorsqu'elle est

accordée par la commission directe ou la concession d'un supérieur ecclésiastique, qui a le pouvoir de déléguer la juridiction, tels que le pape, les évêques, et les prélats dans les ordres religieux.

Les laïques n'ont point à s'inquiéter de la question de juridiction, puisque l'Eglise a tant de moyens de les protéger, et de s'assurer que ce pouvoir soit exercé uniquement par ceux qui en sont dûment revêtus, et qu'elle juge aptes à s'occuper du soin des âmes.

Afin que nul ne soit privé de ce sacrement à l'heure de la mort, l'Eglise accorde à tout prêtre le pouvoir de juridiction pour ce moment, s'il n'y a pas un confesseur approuvé qui soit présent.

Dans le cas d'un danger de mort, selon l'enseignement du Concile de Trente, l'Eglise donne à tout prêtre le pouvoir d'absoudre de tout péché et de toute censure.

De même, dans le cas où un prêtre qui a charge d'âmes, ou qui, autrement, agit comme confesseur et qu'on regarde communément comme revêtu du pouvoir de juridiction, toutes les absolutions qu'il donne sont valides, lors même que par suite d'un empêchement canonique quelconque, ce prêtre ne serait pas autorisé à agir ainsi. Alors, pour éviter tout préjudice aux âmes, dans un cas d'erreur commune, l'Eglise supplée le pouvoir de juridiction. Tel ne serait pas le cas, s'il s'agissait d'une erreur commise par un ou deux pénitents.

4. APPROBATION REQUISE POUR UN CONFESSEUR

En outre de la juridiction, un confesseur a encore besoin de l'approbation avant de pouvoir absoudre des péchés.

L'approbation n'est pas autre chose que la déclaration qu'un prêtre a l'aptitude voulue pour entendre les confessions. Elle diffère de la juridiction, bien que souvent on les confonde.

L'approbation est nécessaire pour la licéité et pour la validité de l'absolution ; il suffit qu'elle soit donnée par l'évêque ou l'ordinaire de l'endroit où le prêtre entend les confessions.

Outre ces pouvoirs que tout prêtre doit avoir pour entendre les confessions, il est à propos aussi de dire quelques mots des qualités que l'Eglise exige des confesseurs, et des devoirs qu'ils ont à remplir.

5. QUALITÉS D'UN CONFESSEUR

On cite communément trois qualités que doit avoir le confesseur, la probité, la science ou connaissance théologique, et la prudence.

Les devoirs du confesseur sont au nombre de quatre : devoir de père, de juge, de médecin et de docteur.

Il a besoin de la science suffisante pour résoudre les cas qui lui sont soumis, pour élucider les cas difficiles et compliqués, pour savoir au moins consulter ou étudier avant de donner une décision aventurée qui risquerait d'être nuisible au pénitent ou à d'autres personnes, pour être en état de diriger les âmes dans les devoirs de la vie chrétienne et dans les voies de la perfection.

Comme juge, il est obligé de connaître les cas, et d'après la confession du pénitent, et d'après les questions prudentes qu'il doit, quand c'est nécessaire, demander avant de prononcer une sentence. Il doit être capable de se former un

jugement exact sur la nature et sur la gravité des péchés, sur les dispositions du pénitent, afin de donner ou de différer l'absolution, et de pouvoir imposer une pénitence convenable.

Il n'est point nécessaire que son jugement, au point de vue de la nature de chaque péché en particulier, soit rigoureux au point de décider s'il est mortel ou véniel, etc.. Mais ce jugement doit être prudent, fondé sur le cas tel qu'il a été exposé, et sur les dispositions du pénitent, afin qu'il puisse prescrire ce qui est le plus avantageux pour le bien de cette âme dont il connaît les secrets.

6. SCEAU SACRAMENTEL ; MANIÈRE DONT IL OBLIGE

En parlant du ministre de ce sacrement, ou du confesseur, je crois bon de donner quelques explications sur ce qu'on entend par le sceau de la confession, qui en fait la grande sécurité.

Par le sceau sacramentel on entend l'inviolable obligation de garder le secret de la confession, de ne jamais révéler ce qu'on a entendu dans la confession sacramentelle, de ne jamais user des connaissances acquises par là au préjudice des pénitents, et sans leur consentement.

Cette obligation découle d'abord de la loi naturelle, qui nous fait un devoir de garder ce qui nous a été confié secrètement, et de ne point nuire à la réputation de notre prochain.

Cette obligation est imposée en second lieu par la loi divine positive. Elle est implicitement comprise dans le précepte divin de la confession dont elle est nécessairement inséparable, précepte qu'il serait impossible d'observer sans la garantie du sceau sacramentel. Cette obligation est donc,

en un certain sens, sacramentelle, puisqu'elle naît du sacrement même.

Il y a, en troisième lieu, le précepte ecclésiastique, ainsi formulé par le Concile de Latran : « Que le prêtre prenne garde que jamais un mot ou un signe de lui, ne trahisse les pécheurs. » Des peines ecclésiastiques frappent ceux qui violeraient ce devoir, ils deviendraient passibles de la déposition, de se voir interdire l'audition des confessions, et condamner à une réclusion perpétuelle dans un monastère. ¹

Cette obligation découle uniquement de la confession sacramentelle, c'est-à-dire, d'une confession faite en vue de recevoir le sacrement, mais non d'une confession faite par vanterie, ou, si un tel cas se présentait, faite par moquerie, ou pour tout autre motif qui serait un manque de respect ou une indignité à l'égard du sacrement.

On ne conçoit pas un cas où il serait permis à un prêtre de violer le secret de la confession, pas même s'il s'agissait de sauver de la ruine tout un pays, un peuple, ou d'arracher à la mort un certain nombre d'êtres humains. Le secret de la confession a été institué pour le bien de l'Eglise entière, pour le bien spirituel de tout le peuple chrétien : il n'est pas de bien comparable à celui-là ; et, par conséquent, on ne saurait porter atteinte à ce bien en vue d'aucun autre, ou pour quelqu'autre motif que ce soit. On doit donc garder ce secret même au péril de sa vie, comme le fit saint Jean Népomucène.

¹ Ces peines sont *Ferendæ sententiæ*.

7. PÉCHÉ QU'IL Y A A VIOLER LE SCEAU SACRAMENTEL ; ÉTENDUE DE SON OBLIGATION

Violer le secret sacramentel serait (1) un grave péché de sacrilège, à cause de l'injure causée au sacrement; (2) ce serait un grave péché d'infidélité, à cause de la violation d'un secret; et (3) ce serait une grande faute d'injustice, parce que la réputation du prochain en souffrirait une grave atteinte.

L'obligation du secret sacramentel s'étend *directement* à tout ce qui appartient à la confession, c'est-à-dire aux péchés et à tout ce qu'on dit pour les expliquer. *Indirectement*, elle s'étend à tout ce qui serait de nature à faire soupçonner et connaître le pécheur et ses fautes, à tout ce qui pourrait causer quelque préjudice au pénitent, ou rendre le sacrement odieux.

Rigoureusement parlant, le confesseur seul est lié par le *sceau sacramentel*, puisqu'il est seul ministre du sacrement, auquel est attaché le secret. Mais, par participation, tous ceux qui par hasard auraient entendu les péchés d'autrui, qui en auraient connaissance par la voie du confessionnal, sont tenus au secret.

Toutefois, le pénitent peut permettre à son confesseur de parler de ce qu'il a entendu au confessionnal; et, par cette permission, mettre le prêtre en situation de connaître, comme homme, ce qu'il n'avait connu qu'au saint tribunal comme représentant de Dieu. Mais il faut qu'une permission de ce genre soit absolument *libre*, qu'elle soit donnée formellement et en termes explicites, pour de bons motifs, soit pour le bien de l'âme du pénitent, soit dans le but d'obtenir les avis et les conseils d'un confesseur plus habile ou plus expérimenté.

Cette obligation est si rigoureuse que, en dehors du saint tribunal, le confesseur ne peut pas, sans autorisation, parler même au pénitent, de ce qu'il a entendu, pas même pour rectifier une erreur qui aurait été commise au confessionnal. Dans une confession subséquente, par exemple, il peut, pour un bon motif, telles que l'utilité du pénitent et une meilleure administration du sacrement, revenir sur la confession antérieure, et sur les choses qui lui ont été révélées.

Un confesseur n'ignore pas non plus qu'il ne lui est point permis de faire librement usage de ce qu'il a appris au saint tribunal. Il doit ignorer tout ce qu'il y a entendu, parce qu'il ne le connaît pas comme homme, mais comme représentant de Dieu. Je veux dire qu'il n'en peut jamais faire usage (1) dès qu'il y a le moindre danger de révélation ; (2) dès qu'il pourrait en résulter quelque dommage pour le pénitent ou pour un tiers, comme la privation d'un office, d'un vote, etc.. Si aucun de ces inconvénients n'est à craindre, il peut se servir des connaissances acquises au confessionnal, pour prier en faveur du pénitent, pour consulter ses livres, des théologiens, etc..

Inutile d'ajouter qu'on ne peut pas dire que le confesseur fait usage des connaissances acquises au tribunal de la pénitence, s'il les tient d'une autre source, antérieure ou postérieure à la confession. Parce qu'il aura entendu une faute au confessionnal, ce n'est pas une raison de lui empêcher de se servir des connaissances humaines qui lui sont venues d'ailleurs. Il est alors comme un autre homme, pourvu qu'il ait soin que personne ne soit scandalisé et ne puisse s'imaginer qu'il y a révélation. C'est pour cela que les prêtres ne doivent jamais parler des choses de ce genre, à moins que de graves raisons ou la nécessité ne les y obligent.



CHAPITRE IX

CONFESSION SACRILÈGE

1. Ce qu'on entend par une confession sacrilège. Ceux qui sont indignes d'absolution.
2. Remarques du Catéchisme du Concile de Trente et du Rituel romain sur ceux à qui on doit refuser ou différer l'absolution.
3. Certaines catégories de pénitents : (1) Ceux qui ne montrent aucun signe de repentir. (2) Ceux qui refusent de pardonner, et qui ne veulent abandonner ni leur haine, ni leurs rancunes. (3) Ceux qui ne veulent pas restituer. (4) Ceux qui ne veulent pas fuir ou écarter une occasion prochaine de péché. (5) Pécheurs habituels et récidivistes. (6) Ceux qui donnent du scandale public et refusent de réparer. (7) Ceux qui ignorent les vérités nécessaires.

I. CE QU'ON ENTEND PAR UNE CONFESSION SACRILÈGE. CEUX QUI SONT INDIGNES D'ABSOLUTION

Sous ce titre de confessions mauvaises ou sacrilèges, nous parlerons des divers cas des personnes qui sont indignes

d'absolution. Une confession sacrilège est celle qui est suivie de l'absolution reçue sans les dispositions convenables. Dès lors, en expliquant les différents cas des personnes qui sont indignes de l'absolution, nous ferons mieux comprendre quand on s'expose à faire une confession mauvaise ou sacrilège.

Il est à propos de se rappeler que le prêtre a le pouvoir de retenir les péchés comme le pouvoir de les pardonner. Il lui appartient donc de décider en connaissance de cause si les pénitents sont ou ne sont pas suffisamment disposés pour recevoir l'absolution. S'ils ne le sont pas, il doit refuser ou différer l'absolution. Ce n'est là toutefois que l'exception. En règle générale, on donne l'absolution ; mais quelquefois on la diffère pour ceux qui ne sont pas en état de la recevoir dignement. Lorsqu'il doit agir ainsi, le prêtre témoigne toujours une grande charité envers le pénitent ; et, pour que celui-ci ne reste pas trop longtemps privé de la grâce du sacrement, il l'exhorte à revenir se confesser avant longtemps, afin de recevoir l'absolution avec les dispositions nécessaires.

2. REMARQUES DU CATÉCHISME DU CONCILE DE TRENTE ET DU RITUEL ROMAIN SUR CEUX A QUI ON DOIT REFUSER OU DIFFÉRER L'ABSOLUTION.

Au sujet des indignes en général, qu'il me soit permis de citer les paroles du Catéchisme du Concile de Trente : « S'il arrivait au confesseur de rencontrer des personnes nullement préparées pour la confession, il les renverrait sans dureté, les exhortant par les paroles les plus tendres à prendre le temps de réfléchir sur leurs péchés, et de revenir plus tard. S'ils déclaraient qu'ils ont déjà fait tout leur possible pour se

préparer, et s'il y avait lieu de craindre qu'ils ne revinssent pas, le prêtre devrait entendre leur confession, surtout s'ils manifestaient quelque disposition à changer de vie, et qu'on put les amener à reconnaître leur négligence, à promettre de la réparer pour une autre fois par un sérieux et rigoureux examen de conscience. Toutefois, en de semblables occurrences, le confesseur procédera avec prudence. Si, après avoir entendu l'accusation du pénitent, il est d'avis qu'il n'y a eu ni manque de soins dans l'examen de sa conscience, ni manque de contrition, il peut l'absoudre. Mais s'il constate que le pénitent est en défaut sur ces deux points, il l'avertira, comme nous l'avons dit, d'apporter plus d'exactitude dans son examen de conscience, et il le renverra avec grande bonté. »¹

A ces remarques, ajoutons les réflexions instructives que donne le Rituel Romain sur l'administration du sacrement de pénitence : « Que le prêtre apporte toute la diligence possible pour voir quand et à qui il doit donner, refuser, ou différer l'absolution, de crainte de la donner à ceux qui sont incapables de recevoir une telle faveur, à ceux, par exemple, qui ne manifestent aucun signe de repentir, qui ne veulent pas renoncer à leurs haines et à leurs inimitiés, restituer le bien d'autrui quand ils le peuvent, éviter les occasions du péché, ou à ceux qui refusent absolument de s'amender, qui donnent publiquement du scandale, à moins qu'ils ne fassent réparation publique et n'écartent le scandale. » Le même Rituel ajoute : « A ceux qui se confessent rarement et retombent facilement dans les mêmes péchés, on peut avec fruit recommander de se confesser plus souvent, par exemple,

une fois par mois, pour certaines grandes fêtes, et les engager aussi à communier, si on le juge à propos. »

De ces instructions nous pouvons conclure que, en général, on doit différer l'absolution à ceux qui ne montrent aucun signe de repentir ; et, comme règle, le confesseur donnera l'absolution, excepté dans le cas où le pénitent montrerait une absence totale de repentir.

Par conséquent, ceux qui confessent tous leurs péchés mortels, qui ne semblent pas manquer de repentir, qui manifestent la bonne volonté de se corriger, sont considérés comme dignes d'absolution, et peuvent valablement recevoir le sacrement de pénitence.

Après avoir établi en général ce point important, il est bon de dire quelques mots en particulier du cas de ceux que le Rituel Romain indique comme indignes d'absolution. Il parle de six catégories de pénitents auxquels on doit refuser l'absolution. Nous en ajouterons une septième, celle de ceux qui ignorent les vérités essentielles au salut.

3. CERTAINES CATÉGORIES DE PÉNITENTS : (1) CEUX QUI NE MONTRENT AUCUN SIGNE DE REPENTIR. (2) CEUX QUI REFUSENT DE PARDONNER, ET QUI NE VEULENT ABANDONNER NI LEUR HAINE, NI LEURS RANCUNES. (3) CEUX QUI NE VEULENT PAS RESTITUER. (4) CEUX QUI NE VEULENT PAS FUIR OU ÉCARTER UNE OCCASION PROCHAINE DE PÉCHÉ. (5) PÉCHEURS HABITUELS ET RÉCIDIVISTES. (6) CEUX QUI DONNENT DU SCANDALE PUBLIC ET REFUSENT DE RÉPARER. (7) CEUX QUI IGNORENT LES VÉRITÉS NÉCESSAIRES.

(1) *Ceux qui ne montrent aucun signe de repentir.* — Ce sont ceux qui se confessent avec orgueil et d'une manière

inconvenante, comme s'ils méprisaient le ministre de Dieu ; qui montrent de l'impatience et de l'indignation de se voir poser par le confesseur des questions indispensables, qui parlent de péchés mortels comme de choses indifférentes, comme s'il s'agissait d'affaires sans importance, etc..

C'est à ce propos que les théologiens traitent le cas de ceux qui meurent d'une manière exceptionnelle, — particulièrement des aliénés qui sont incapables de donner aucun signe de repentir.

La règle générale est qu'on doit donner l'absolution à tous les mourants, à moins qu'ils ne soient *évidemment* mal disposés. Cette règle s'applique à ceux qui, en présence du prêtre, manifestent du repentir, qui en donnent des marques avant son arrivée, qui expriment le désir de se confesser ; même à ceux qui n'ont donné aucun signe de ce genre, mais qui ont mené une vie chrétienne. On peut aussi donner l'absolution à ceux qui n'ont pas eu une vie bien régulière, et qui ont perdu la raison dans l'état du péché, ou qui, dans leur folie ou leurs égarements, disent qu'ils ne veulent pas se confesser. La raison en est que les sacrements sont pour les hommes, et il vaut mieux exposer mille fois le sacrement de pénitence au danger de nullité, que de le refuser à un pécheur mourant qui est peut-être disposé à le recevoir, sans le connaître, surtout à ce moment, je veux dire à l'heure de la mort.

Rappelons-nous en même temps l'obligation de faire sans retard appeler un prêtre lorsque nous avons une personne malade. Si on l'appelle trop tard, il ne trouvera qu'une personne sans connaissance. Tout ce qu'il pourra faire, ce sera de lui suggérer quelques motifs de contrition, de chercher à lui faire comprendre qu'il va lui donner l'absolution ; puis,

de l'absoudre, après lui avoir imposé quelque légère pénitence, comme d'invoquer le saint nom de Jésus dans son cœur ou de baiser le crucifix. Dans des cas semblables, si la personne malade recouvre l'usage de ses sens et de la parole, on devra sans délai faire appeler le prêtre pour qu'il entende sa confession.

(2) *Ceux qui refusent de pardonner, et qui ne veulent abandonner ni leur haine, ni leurs rancunes.* — A la seconde catégorie de pénitents qui font de mauvaises confessions, ou qui ne sont pas disposés pour recevoir l'absolution, appartiennent ceux qui refusent de pardonner ou de renoncer à leurs haines et à leurs rancunes. Il s'agit ici de haines et d'inimitiés graves et constituant une faute mortelle. Ceux qui se mettent dans ce cas, refusent d'accomplir les graves préceptes ou la grave obligation de la charité : conséquemment, ils n'ont pas une vraie contrition, ni les dispositions requises pour obtenir leur pardon.

Par haine et rancune on entend non le simple sentiment, mais les peines de la volonté qui poussent à désirer un mal grave à son ennemi, ou à entretenir une aversion grave et volontaire pour le prochain, et à projeter une vengeance. Cette haine de la volonté est différente de celle qui se fait simplement sentir dans la partie sensitive de notre nature, où l'on peut éprouver une sorte d'aversion qui n'est pas volontaire et que nous ne pouvons dominer.

(3) *Ceux qui ne veulent pas restituer.* — Il s'agit ici de ceux qui ont volé, ou qui ont en leur possession des biens mal acquis, ou qui ont fait tort au prochain dans sa réputation par calomnie ou médisance, qui lui ont nui dans son corps ou dans son âme, et qui refusent de donner satisfaction lorsqu'ils le peuvent. Ces personnes ne méritent pas de recevoir

l'absolution, parce qu'elles refusent de remplir une grave obligation de justice, et parce qu'elles sont en conséquence dans un état de péché mortel qui est incompatible avec la *contrition* nécessaire pour recevoir dignement l'absolution.

En règle générale, on regarde les pénitents qui ont la volonté de restituer comme capables de recevoir dignement l'absolution. S'ils l'ont promis une fois ou deux précédemment, et qu'ils ne l'aient pas fait, il est à craindre que, infidèles jusque-là à leurs promesses, ils négligent encore ce devoir de la satisfaction, et on fera bien de différer l'absolution jusqu'après l'accomplissement de leurs promesses.

Restituer est parfois chose très difficile, et l'expérience prouve que nombreux sont ceux qui ne s'en acquittent pas, même après l'avoir promis.

(4) *Ceux qui ne veulent pas fuir ou écarter l'occasion prochaine.* — Il est nécessaire d'expliquer un peu longuement ce qu'on entend par les occasions du péché et d'exposer l'obligation de les éviter.

Les occasions du péché sont *éloignées* ou *prochaines*. L'occasion *éloignée* est celle dans laquelle une personne tombe *rarement* ; et l'occasion *prochaine*, celle qui fait qu'une personne tombe fréquemment dans le péché.

Comme il n'y a pas obligation d'éviter les occasions éloignées, inutile d'en parler plus longuement. Pour les éviter, nous devrions, selon l'expression de saint Paul, sortir entièrement de ce monde où nous rencontrons partout pièges et embûches. ¹

L'occasion prochaine est celle qui de sa nature conduit fréquemment au péché mortel, si on se trouve souvent dans

¹ COR. V. 10.

une telle occasion. C'est une chose extérieure, une circonstance de lieu, de personne, d'action ou d'emploi, qui expose quelqu'un à commettre le péché.

Deux choses caractérisent l'occasion prochaine : (1) la vraisemblance qu'on tombera dans le péché mortel par suite de la relation étroite qu'il y a entre l'occasion et la chute, de sorte qu'il y a danger moral de tomber ; (2) la fréquence des chutes, qui s'apprécie, non pas mathématiquement, mais d'après l'opinion générale, laquelle prononce que telle personne pêchera fréquemment dans telle ou telle occasion particulière.

L'occasion est *absolue* ou *relative*. Elle est *absolue*, lorsque de sa nature, en raison de la faiblesse humaine, elle expose tout individu au péché ; c'est l'occasion dans laquelle pêcheront la plupart des hommes. L'occasion *relative* peut être considérée comme personnelle, lorsque, vu les dispositions particulières de la personne, elle est de nature à faire tomber cette personne dans le péché, lors même qu'elle ne serait pas une occasion de péché pour d'autres : — ainsi, entrer dans un cabaret serait une occasion prochaine pour un homme porté à l'ivrognerie.

L'occasion peut aussi être *continue* ou *intermittente* : elle est *continue*, par exemple, dans le cas d'un ivrogne qui est cabaretier ; *intermittente*, dans le cas de celui qui, habitué à s'enivrer, irait de temps à autre au cabaret.

Elle est encore *volontaire* ou *involontaire*. *Volontaire* ou *libre*, si on peut facilement l'éviter ; *involontaire* ou *nécessaire*, quand il est moralement ou physiquement impossible d'y échapper.

Une *impossibilité physique* serait celle, par exemple, d'un homme porté à la boisson et qu'on aurait enfermé dans une

cave. Il y aurait impossibilité morale, si on ne pouvait pas y échapper sans un grave danger pour sa vie, pour sa fortune ou pour sa réputation ; par exemple, un enfant chez ses parents où il est exposé à pécher, un serviteur qui ne peut pas trouver une autre place sans s'exposer à un égal ou plus grand danger.

Venons-en à la manière d'éviter ces occasions. Une occasion prochaine peut s'éviter *physiquement* et *moralement*. *Physiquement*, lorsqu'on fuit absolument le lieu ou la personne, et qu'on abandonne totalement ce qui était une occasion de péché. *Moralement*, ou d'une manière équivalente, on évite l'occasion prochaine, si, sans fuir absolument la personne ou le lieu, on prend les moyens convenables pour éviter le danger moral de pécher que présentent ce lieu ou cette personne. De *prochaine*, on rend alors l'occasion *éloignée*, selon l'expression consacrée.

L'occasion *prochaine* doit s'éviter *absolument* et *physiquement*, excepté le cas où des raisons très graves s'y opposent et permettent de l'éviter *moralement* ou de la rendre *éloignée*.

Ces raisons ou conditions sont : (1) que l'occasion ne soit pas mauvaise *en soi* ; (2) qu'elle ait un juste motif ; (3) qu'il y ait espoir que le pénitent, à l'avenir, pourra avec le secours des remèdes spirituels éviter le péché dans ces circonstances.

Les moyens indiqués comme remède dans des cas semblables, surtout à l'égard des occasions de pécher contre la pureté, sont, d'après saint Alphonse : la prière plus fervente, la réception plus fréquente des sacrements, le renouvellement quotidien, au pied du crucifix, de la résolution de ne plus pécher, ne point rester seul avec telle personne, etc..¹

¹ S. ALPH. n. 455.

Ceux qui sont dans une occasion prochaine du péché, et qui ne sont pas disposés à l'écarter ou à la fuir, ne sont point dignes de recevoir l'absolution, parce qu'ils ont toujours la volonté de pécher et manquent de ferme propos.

Que les pénitents ne se fassent pas illusion à eux-mêmes en promettant de se corriger, s'ils n'ont pas la volonté d'éviter l'occasion dangereuse, lorsqu'elle est volontaire et *continue*; mais qu'ils la fuient et la fassent disparaître même avant l'absolution, quand ils le peuvent sans inconvénients graves et sans sérieuse difficultés. Pour ce qui regarde les occasions intermittentes, après deux ou trois expériences, le pénitent ne doit pas s'aventurer à recevoir l'absolution, avant d'avoir renoncé à l'occasion, puisqu'il sait très bien que ses promesses ont été jusque-là faibles et inutiles, et qu'il ne les a pas tenues.

Lorsque l'occasion est *involontaire* ou *nécessaire*, que le pénitent ait la volonté ferme et bien déterminée d'y renoncer *moralement*, et d'être fidèle en ayant recours aux remèdes spirituels prescrits par son confesseur.

La fidèle observation de ces quelques conseils peut assurer la validité du sacrement, elle protégera les âmes contre l'illusion et contre le danger de faire des confessions sacrilèges.

(5) *Pécheurs habituels et récidivistes.*

Les pécheurs habituels sont ceux qui par des actes répétés ont contracté l'habitude du péché. Les récidivistes sont ceux qui, après leur confession accompagnée de repentir, retombent plusieurs fois dans le même péché ou dans des fautes semblables.

Lorsqu'il est manifeste que ces pécheurs, habituels ou récidivistes, n'offrent aucun espoir d'amendement, qu'ils

n'ont pas une véritable contrition de leurs péchés, et la résolution de les éviter à l'avenir, ils ne sont pas dignes d'absolution.

En règle générale, les pécheurs habituels reçoivent l'absolution la première et la seconde fois qu'ils s'accusent de leur mauvaise habitude ; lors-même qu'il n'y a eu aucune amélioration, pourvu qu'ils manifestent une sérieuse intention de se corriger. Tant qu'ils ont dans le cœur une véritable contrition, et en donnent des marques dans leur confession, les pécheurs habituels et récidivistes peuvent valablement recevoir le sacrement.

Les marques ordinaires d'une vraie contrition sont : une confession faite avec humilité et franchise, l'aveu partant du cœur comme de la langue, la douleur du péché et le ferme propos exprimés avec sincérité. Si le pénitent accuse tous ses péchés, même les plus graves et les plus honteux, en termes honnêtes ; s'il vient spontanément et librement se confesser, surtout s'il le fait au moment de quelque lutte intérieure et extérieure ; si, après les avis du confesseur, il se déclare disposé à user des remèdes nécessaires, et à suivre la direction qui lui est donnée, on peut conclure qu'il est animé d'un véritable repentir.

Dans des cas de ce genre, on peut croire le pénitent digne d'absolution, parce qu'il y a des signes suffisants qui prouvent que son cœur est pénétré d'une douleur sincère et d'un véritable ferme propos. Le grand danger, pour les récidivistes, c'est qu'ils n'aient pas la douleur nécessaire. Comment, dit-on, une personne peut-elle avoir un repentir réel de ses fautes, quand elle y retombe sans faire aucun effort pour résister aux tentations et pour triompher de ses mauvais penchants ? C'est là un argument sérieux contre les pécheurs

habituels et récidivistes. Cependant, même ces pauvres pécheurs, chaque fois qu'ils manifestent un vrai et sincère repentir de leurs péchés, sont disposés à recevoir de Dieu leur pardon, et l'absolution de la part du confesseur, lorsque celui-ci est satisfait de la réalité et de la sincérité de leur contrition.

(6) *Ceux qui donnent du scandale public et refusent de réparer.* — Il faut comprendre dans cette catégorie ceux qui apostasient publiquement leur foi, qui sont responsables de maisons scandaleuses, qui publient des livres mauvais et immoraux, etc.. Qu'ils se considèrent comme indignes d'absolution tant qu'ils refusent de mettre fin au scandale; parce que, alors, ils refusent de remplir une obligation grave, celle d'écarter ce qui est pour autrui une occasion de ruine spirituelle.

Ces pécheurs sont tenus de faire une réparation publique. Mais, en règle générale, la suppression du scandale est une réparation suffisante. Cependant on doit l'exiger, avant l'absolution, pour ceux qui ont promis de le faire dans des confessions antérieures, et qui n'ont pas tenu leurs promesses. Il est aussi à propos de différer l'absolution dans le cas où il s'agit d'un scandale vraiment grave qui excite l'indignation publique. Autrement les fidèles se scandaliseraient de voir ces personnes approcher des sacrements avant la réparation voulue.

Quant aux scandales ordinaires, tels que l'ivrognerie, le blasphème, et autres semblables, on les considère ordinairement comme écartés, si la personne s'abstient de ces péchés et fréquente les sacrements.

(7) *Ceux qui ignorent les vérités nécessaires.* — Tous les pénitents doivent savoir les vérités suivantes: (1) Qu'il y a

un Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; (2) que le Fils de Dieu, la seconde personne de la Sainte Trinité, s'est fait homme, et qu'il est mort sur la croix pour nous racheter et nous sauver ; (3) que Dieu récompensera les bons éternellement dans le ciel, et punira les méchants dans les peines éternelles de l'enfer.

Les pénitents qui n'ont pas une foi explicite en ces trois vérités sont incapables d'absolution. Mais conformément au Rituel, ces pauvres malheureux, ne doivent pas être rebutés : il faut les instruire. Lorsque des pénitents ignorent les premiers éléments de la foi chrétienne, le confesseur, s'il en a le temps doit en général leur apprendre à faire un acte de foi, leur enseigner ces vérités de la foi qu'il est nécessaire de connaître et de croire pour se sauver, les avertir qu'ils doivent s'instruire davantage plus tard, afin de ne point persister volontairement dans l'ignorance de leurs devoirs et de leurs obligations de chrétiens. ¹

¹ Les vérités nécessaires (*necessitate medii et necessitate præcepti ad salutem*) se trouvent dans le Traité de la Foi. Voy. *Le Credo Expliqué*, chap. iv. p. 14.





CHAPITRE X

DE LA SATISFACTION

1. Sens et division.
2. La satisfaction en général. (1) L'homme peut satisfaire à Dieu. (2) Un homme peut satisfaire pour un autre.
3. Conditions de la satisfaction.
4. Œuvres satisfactoires.
5. Satisfaction sacramentelle.
6. Effets de la satisfaction sacramentelle.
7. Qualité et degré de la pénitence à imposer.
8. Moment et manière d'accomplir la pénitence.
9. Quand on peut changer la pénitence.
10. La question des pénitences publiques.

La troisième partie du sacrement de pénitence est la *satisfaction*. Nous avons jusqu'ici expliqué deux parties de ce sacrement ; il nous reste à aborder la troisième.

I. SENS ET DIVISION

« Satisfaction » vient du latin *satisfacere* qui veut dire *faire assez*. Pris dans son sens général, ce mot signifie l'acquittement d'une dette, et on l'emploie dans ce sens pour indiquer la réparation de l'injure que le péché fait à Dieu. Le Père Xavier Schouppe, dans sa théologie, explique de la manière suivante la nature et la division de la satisfaction au sens de l'Eglise.

Il y a deux satisfactions pour le péché : la satisfaction du Christ et la satisfaction du chrétien. La satisfaction du Christ est celle que notre divin Sauveur a abondamment payée pour nous par ses souffrances et par sa mort sur la croix. La satisfaction du chrétien est celle que les fidèles offrent eux-mêmes, et qui, cependant, reçoit son efficacité et toute sa valeur des mérites du Christ. On peut la définir : « L'acceptation et la souffrance des châtimens temporels, par lesquels, en vertu des mérites du Christ, le pécheur paie la dette dont il est redevable envers la justice divine. »

Le péché encourt une double dette, celle de la *culpabilité* et celle du châtiment. D'où il suit que le pécheur doit à Dieu une double réparation, l'une en raison de la culpabilité et l'autre en raison du châtiment. La satisfaction ou le repentir que Dieu exige pour la première consiste dans la contrition et la confession, comme nous l'avons déjà expliqué. La satisfaction est ce qui paie la peine due au péché. Par cette peine, on entend un mal, une chose désagréable à notre nature et à notre bon plaisir, à nos sentiments et à nos inclinations, et qui nous est imposée comme châtiment du péché. Cette peine est à la fois *éternelle* et *temporelle*. Nous

ne parlons ici que du châtement *temporel*, qui souvent reste seul après que le péché a été pardonné. La peine du châtement éternel, étant inséparable du péché mortel, est toujours remise en même temps que la faute.

La satisfaction que l'on fait pour la peine ou le châtement temporel peut se définir : « Une œuvre pénible à notre nature, supportée avec patience, ou acceptée en vue de payer à Dieu la dette du péché. » Elle est ou *pro pœna*, pour remplacer le châtement, ou *in pœna*, le châtement lui-même. Dans ce dernier cas, on l'appelle *satispassion*, et elle se confond avec la peine elle-même, sans aucune commutation, sans aucun changement, jusqu'à ce que la dernière obole ait été payée, ¹ comme dans le purgatoire. La satisfaction *pro pœna* est le châtement qu'on s'impose volontairement et qu'on offre à Dieu à cause de ses péchés, en vue d'en obtenir la remise de la *peine temporelle*. On la divise (1) en *sacramentelle* et *non sacramentelle*; (2) en *publique* et *privée*; (3) en satisfaction *de condigno* et *de congruo*. ²

En fait d'œuvre pénale, il est bon de remarquer que, dans notre condition présente, tout acte de vertu peut s'appeler pénal ou *afflictif*, et par conséquent se trouve satisfactoire : plus il est pénal, plus aussi il est satisfactoire.

2. LA SATISFACTION EN GÉNÉRAL. (1) L'HOMME PEUT SATISFAIRE A DIEU. (2) UN HOMME PEUT SATISFAIRE POUR UN AUTRE.

Avant de parler de la satisfaction, il n'est pas sans importance de dire quelques mots de cette satisfaction qui est

¹ S. MAT. V. 26.

² « *Elementa Theol. D'g.* » tr. 14, n. 202-206.

volontaire et non sacramentelle, ou, pour mieux dire, de la satisfaction en général. Sur l'autorité de saint Thomas nous poserons les propositions et les conclusions suivantes :

(1) L'homme peut faire réparation à Dieu, non pas, en vérité, une réparation adéquate, ou égale au degré de la satisfaction qui lui est due ; mais dans une certaine proportion qui suffit à la satisfaction. Elle est suffisante lorsque l'homme paie à Dieu ce qu'il peut. L'amour et la compassion de Dieu pour nous l'acceptent, lors même qu'elle n'est pas égale à la dette que nous avons contractée envers lui.

(2) Un homme peut satisfaire pour un autre. Pour le comprendre, il faut se rappeler que la satisfaction est une sorte de médecine, qui guérit nos fautes, et nous préserve des péchés pour l'avenir. Sur ce dernier point, la préservation pour l'avenir, la satisfaction d'une personne ne peut pas profiter à une autre ; par exemple, le jeûne d'un homme ne saurait mortifier le corps d'un autre. Mais s'il s'agit de l'acquittement de la dette contractée par des fautes antérieures, un homme peut satisfaire pour un autre, pourvu qu'il ait la charité ou qu'il soit en état de grâce, de sorte que ses œuvres puissent être satisfactoires.

3. CONDITIONS DE LA SATISFACTION

Trois conditions sont requises pour la *satisfaction* :

(1) *Du côté de la personne.* — Il faut qu'elle soit vivante, sur la terre, et en état de grâce. Afin de satisfaire pour un autre, il est nécessaire que cet autre soit en état de grâce, mais non qu'il soit encore vivant ici-bas : c'est le cas des âmes du purgatoire.

(2) *Du côté de l'œuvre.* — Il faut qu'elle soit bonne, et accomplie en l'honneur de Dieu. Les œuvres satisfactoires ne

se limitent pas à celles que nous accomplissons volontairement, ou qui nous sont imposées par le prêtre; elles comprennent aussi toutes les épreuves temporelles que Dieu nous envoie, si nous les acceptons avec résignation et les lui offrons comme satisfaction pour nos péchés.

(3) *De la part de Dieu.* — Il faut qu'il accepte l'œuvre comme satisfactoire; ce qui a toujours lieu, si les deux premières conditions sont remplies.

4. ŒUVRES SATISFACTOIRES

Toutes les œuvres satisfactives peuvent se réduire à trois; elles se réduisent toutes à la *prière*, au *jeûne* et à l'*aumône*. Ainsi, toutes les œuvres qui appartiennent à l'honneur et à l'adoration de Dieu tiennent à la prière; les austérités corporelles peuvent toutes se grouper autour du jeûne; et les œuvres faites en faveur et pour le bien du prochain se rapportent à l'aumône.

Après ces courtes explications de la satisfaction en général, venons-en à la satisfaction sacramentelle, qui est ordinairement connue sous le nom de pénitence imposée par le prêtre au saint tribunal.

5. SATISFACTION SACRAMENTELLE

C'est la pénitence imposée par le confesseur au pénitent, et qui fait partie du sacrement de pénitence. « *Quant à son principe*, ou aux dispositions requises chez le pénitent, elle est partie *essentielle* du sacrement, inséparable de la vraie contrition, parfaite ou imparfaite, dont elle est une conséquence rigoureuse. *Quant à ses actes*, ou à l'imposition

actuelle qui en est faite par le confesseur, à son accomplissement par le pénitent, elle n'est que partie intégrale du sacrement, et elle est nécessaire, de précepte divin. Nous ne pouvons pas recevoir l'absolution, si nous ne sommes pas *disposés* à satisfaire à la justice de Dieu ; mais nous pouvons la recevoir, validement et dignement, avant d'avoir accompli cette satisfaction. »¹ D'où il suit qu'un pénitent est obligé d'accepter et d'accomplir une pénitence convenable. Cette obligation est grave et oblige sous peine de péché mortel, si on a eu à s'accuser de fautes mortelles et qu'une pénitence grave ait été imposée par le confesseur. De sorte que celui qui recevrait l'absolution, et qui serait disposé à ne pas faire la pénitence imposée pour des fautes graves, serait coupable de la réception sacrilège du sacrement de pénitence, puisqu'il n'aurait pas une véritable contrition.

Une légère pénitence imposée pour des fautes vénielles ou pour des péchés mortels déjà pardonnés, n'obligerait que sous peine de péché véniel. L'intention de ne pas l'accomplir ne rendrait point l'absolution nulle suivant l'opinion la plus probable. Cependant, il y a dans tous les cas, pour le pénitent, l'obligation d'accepter la pénitence que lui impose le confesseur, si c'est possible. Il faut excepter le cas des moribonds, lorsque le pénitent est incapable d'accepter et d'accomplir aucune pénitence. Ordinairement parlant, on fixe aux malades une légère pénitence, et cela, même aux moribonds, par exemple l'invocation du saint nom de Jésus, le baisement du crucifix, etc.. S'ils reviennent à la santé, ils peuvent ajouter à cette pénitence et offrir à Dieu

¹ Ferry : « *Cours complet d'Instructions.* »

une plus grande satisfaction pour leurs péchés ; mais ce n'est pas obligatoire, si le confesseur ne l'a pas imposé.

Le sacrement de pénitence nous est commandé, selon le Concile de Trente, ¹ pour trois fins : (1) Comme châtiment des péchés passés ; (2) comme préservatif pour l'avenir ; (3) comme remède curatif des habitudes vicieuses et des habitudes du péché.

6. EFFETS DE LA SATISFACTION SACRAMENTELLE

Les effets de la satisfaction sacramentelle sont :

(1) La rémission certaine de la peine temporelle, totale ou partielle.

(2) Probablement une augmentation de la grâce sanctifiante.

(3) Probablement des secours surnaturels pour nous préserver du péché.

La prière que le confesseur ajoute après l'absolution : *Passio Domini.... quidquid boni feceris et mali sustineris sit tibi, etc.*, est une pieuse demande et une prière que le prêtre offre en faveur du pénitent ; et d'après saint Thomas, cité par saint Alphonse, ² elle donne à toutes les bonnes œuvres du pénitent l'effet de la satisfaction sacramentelle, même celles qui ne sont pas imposées comme pénitence. Il semble bien que telle est la pensée de l'Eglise en prescrivant cette prière. Billuart admet cette opinion dans le cas où le confesseur a l'intention par cette prière, d'élever les bonnes œuvres du pénitent au niveau de la satisfaction sacramentelle et le lui dit. Cette doctrine est fort agréable et pleine de consolation,

¹ CONC. DE TR., SESS. XIV, ch. VIII.

² N. 507.

surtout dans les cas où l'on ne peut imposer qu'une légère pénitence, comme pour les malades. De même le confesseur peut déclarer que les souffrances et les afflictions supportées avec patience, soient offertes comme satisfaction sacramentelle, sans prescrire la patiente acceptation de ces souffrances comme pénitence formelle.

7. QUALITÉ ET DEGRÉ DE LA PÉNITENCE A IMPOSER

Il appartient au confesseur de juger quelle pénitence il doit imposer comme qualité et comme quantité.

Le Concile de Trente prescrit d'imposer des pénitences salutaires et convenables, suivant la nature des péchés et la force du pénitent. Une œuvre déjà obligatoire peut être indiquée comme pénitence, par exemple, d'entendre la messe le dimanche, ou de faire l'abstinence du vendredi. Omettre cette œuvre serait alors une double faute à cause de la double obligation. Saint Charles Borromée, dans ses instructions, enseigne que la nature de la pénitence imposée doit correspondre à la nature des fautes accusées; ainsi, pour les péchés d'impureté, il indique les jeûnes, les veilles, les pèlerinages, et autres austérités corporelles. Pour les péchés d'avarice, en outre du payement des dettes et de la restitution à faire, les aumônes, seront prescrites aux pécheurs selon leur capacité. L'orgueil et les autres vices de l'esprit trouveront un remède dans la prière, qui donnera la force et l'énergie d'y résister. La négligence à s'instruire de la doctrine chrétienne qu'ignorent certains pénitents, se guérira en prescrivant l'assistance aux sermons et aux écoles du dimanche. Aux personnes tièdes et peu ferventes, on ordonnera des visites plus fréquentes à l'Eglise et la régularité aux offices. Que le prêtre

tienne compte alors de la condition des pénitents, s'ils sont riches ou pauvres; s'ils sont serviteurs, maîtres ou maîtresses; s'ils sont malades ou en bonne santé, jeunes ou vieux, etc..

8. MOMENT ET MANIÈRE D'ACCOMPLIR LA PÉNITENCE

Il me reste à parler du moment et de la manière d'accomplir la pénitence sacramentelle.

La pénitence doit se faire dans le temps prescrit par le confesseur; s'il ne spécifie pas un temps déterminé, la pénitence doit se faire au premier moment propice, et ne pas se renvoyer sans raison. Pour l'accomplissement d'une pénitence imposée pour des péchés mortels, il est plus probable qu'un long délai, deux ou trois mois par exemple, serait une faute grave. Un temps moins long serait faute grave, si la pénitence est médicinale, s'il y a danger de l'oublier, ou danger qu'on ne puisse pas l'accomplir plus tard. Toutefois, on ne peut pas donner sur ce point une règle certaine et absolue. Il est plus profitable à l'âme d'accomplir la pénitence en état de grâce; il est bon néanmoins de ne pas ignorer qu'on peut la faire même quand l'âme est en état de péché; et, par conséquent, ceux qui ont le malheur de tomber dans le péché aussitôt après leur confession, ne doivent point pour cela omettre leur pénitence. La chose prescrite comme pénitence peut s'accomplir, et l'obligation sacramentelle est satisfaite. Mais cette pénitence n'aura pas pour effet de remettre le châtiment temporel dû au péché. Afin d'avoir cet effet, il faut que les bonnes œuvres proviennent de la charité, ou d'une âme en état de grâce.

On conseille d'accomplir la pénitence, autant que possible, immédiatement après qu'on a reçu le sacrement.

9. QUAND ON PEUT CHANGER LA PÉNITENCE

Il peut arriver parfois que des pénitents aient besoin qu'on change leur pénitence. Il faut se rappeler pour cela que trois choses sont nécessaires: (1) L'autorité du confesseur; (2) un juste motif; (3) que ce changement se fasse au saint tribunal.

La première condition peut être remplie par le même confesseur ou par un autre. Si c'est par le même, il n'y a pas besoin de renouveler la confession; si c'est par un autre, il doit avoir connaissance et de la pénitence antérieure et de la raison ou des motifs qui en font désirer le changement; et aussi, d'après quelques auteurs, de la confession qui doit être réitérée. Saint Alphonse appelle cependant l'opinion contraire à ce dernier point *satis probabilis*. (N. 529).

Pour le juste motif, le confesseur se rendra compte de la difficulté d'accomplir la première pénitence, par exemple, de la faiblesse ou de l'impossibilité où se trouve le pénitent, et il se laissera guider par les règles sur la pénitence à imposer.

Ce changement devrait se faire, disons-nous, au tribunal de la pénitence. Ce point est certain dans le cas d'un autre confesseur; mais le même confesseur peut changer la pénitence aussitôt après qu'il a donné l'absolution, parce que son jugement reste le même et persévère moralement. D'après saint Alphonse cependant, il ne peut pas modifier la pénitence hors du saint tribunal, après que le pénitent en est sorti. D'autres auteurs affirment qu'il le peut même dans ce cas.

L'opinion la plus commune veut que, quand la pénitence a été changée comme nous venons de l'expliquer, le pénitent

reste libre de revenir à la première sans aucune offense à l'égard de l'obligation sacramentelle.

Non seulement il est permis de changer une pénitence, mais dans certains cas son obligation peut cesser tout à fait. Par exemple, si l'absolution était invalide pour une cause quelconque; s'il était impossible moralement ou physiquement de l'accomplir: tel serait le cas si l'on venait à oublier complètement sa pénitence. On conseille alors de demander une autre pénitence, si on peut le faire convenablement. Saint Alphonse dit qu'il est plus probable qu'il n'y a là aucune obligation.

IO. LA QUESTION DES PÉNITENCES PUBLIQUES

Sur la pénitence publique, — c'est-à-dire, sur une pénitence qui dévoilerait le péché, ou qui serait de nature à faire naître contre le pénitent le grave soupçon d'un grand crime, — nous avons les instructions suivantes: D'abord le Rituel Romain déclare que, pour des fautes secrètes, quelque graves qu'elles soient, on ne peut jamais imposer une pénitence publique. S'il s'agit de fautes publiques le confesseur peut imposer une pénitence publique dans le cas où le pénitent, en raison de son péché public, est tenu de faire publiquement réparation du scandale qu'il a donné. Mais si une pénitence publique n'est pas évidemment nécessaire dans ce but, elle ne doit pas être exigée d'un pénitent qui ne veut pas l'accepter. La réparation publique presque la meilleure qu'une personne puisse faire, c'est la fréquentation ouverte et régulière des sacrements; bien que, dans certains cas, quand il y a eu scandale grave, les chrétiens puissent

être mal impressionnés de voir des pécheurs publics fréquenter les sacrements, sans avoir fait au préalable réparation publique de leurs scandales et de leurs mauvais exemples.

Comme conclusion, rappelons-nous que nous ne devons point nous contenter de faire la pénitence fixée par le confesseur, mais nous imposer à nous-mêmes d'autres pénitences, accomplir d'autres œuvres satisfactoires et les offrir à Dieu en expiation de nos péchés; par dessus tout, acceptons avec une patiente résignation les peines, les souffrances de la vie et les épreuves que Dieu nous envoie. Comprenons cet enseignement du Concile de Trente: « *Tantum esse divinæ munificentiae largitatem, ut non solum pœnis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, et sacerdotis arbitrio pro mensurâ delicti impositis; sed etiam (quod maximum amoris augmentum est) temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus.* »¹

1 CONC. DE TR., sess. XIV., ch. IX.





CHAPITRE XI

§UR LES I NDULGENCES

1. Sens.
2. Le pouvoir d'accorder des indulgences appartient à l'Eglise.
3. Qu'entend-on par le trésor de l'Eglise? (1) Les mérites surabondants du Christ. (2) La communion des saints relativement à ce point.
4. Indulgences pour les vivants et pour les morts. — Différence dans l'application.
5. Division des indulgences.
6. Indulgences plénières et indulgences partielles: explication.
7. L'indulgence plénière du Jubilé: explication.
8. L'indulgence plénière à l'heure de la mort.
9. Conditions requises pour gagner les indulgences, principalement une indulgence plénière: explication.
10. Prières à l'intention du Pape.
11. Conditions requises lorsque l'indulgence est applicable aux âmes du Purgatoire.
12. Conclusion.

I. SENS

Pour suppléer à l'insuffisance de nos satisfactions personnelles, l'Eglise nous offre des indulgences.

Le mot indulgence signifie un acte de faveur, de grâce, ou de miséricorde, parce que l'indulgence est la remise d'une chose qui aurait pu être exigée au nom de la justice.

Une indulgence, telle que la définit le Catéchisme, « est la remise de la peine temporelle qui souvent reste due au péché déjà pardonné. »

L'indulgence ne remet pas le péché, même véniel, ni la peine éternelle due au péché, mais seulement la peine temporelle qui reste due après la remise et du péché et de la peine éternelle, — cette peine temporelle qu'il faut endurer sur la terre ou en purgatoire. L'indulgence n'est pas une chose sacramentelle ; elle doit donc s'accorder en dehors des sacrements, de sorte que le confesseur n'accorde jamais une indulgence au tribunal de la pénitence. Et un confesseur ne peut pas omettre de fixer une pénitence à cause des indulgences accordées aux fidèles. ¹

2. LE POUVOIR D'ACCORDER DES INDULGENCES APPARTIEN A L'ÉGLISE

Le pouvoir d'accorder des indulgences appartient à l'Eglise, c'est-à-dire au Pape et aux évêques.

C'est là un article de foi défini par le Concile de Trente : « Comme le Christ a donné à l'Eglise le pouvoir d'accorder des indulgences, et comme elle a usé de ce pouvoir, qui

¹ Voy. la Constitution de Benoit XIV, *Inter Præteritæ*.

lui a été divinement concédé, depuis les temps les plus anciens, ce saint synode enseigne, et ordonne que l'usage des indulgences, qui est très salutaire aux chrétiens et que l'autorité des saints Conciles a toujours approuvé, soit maintenu dans l'Eglise, et frappe d'*anathème* ceux qui disent que les indulgences sont inutiles, ou qui nient à l'Eglise le pouvoir de les accorder. » ¹

Jésus-Christ a donné ce pouvoir à ses Apôtres, quand il leur a dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » ² Délier les âmes, c'est les délivrer des empêchements qui leur ferment le ciel. Or, le ciel est fermé non seulement par le péché, mais par la peine temporelle due au péché, jusqu'à ce que la justice de Dieu ait reçu pleine satisfaction. Quiconque est redevable envers cette justice divine, même de la moindre partie de la peine éternelle, a les portes du ciel fermées devant lui ; il y a un obstacle qui lui empêche d'approcher de la félicité éternelle. Ceux qui ont reçu le *pouvoir des clefs*, peuvent faire disparaître cet obstacle. Leur pouvoir n'est point limité : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. — Je te donnerai les clefs du royaume du ciel. »

L'Eglise nous remet la peine temporelle du péché par les indulgences, en nous appliquant les mérites satisfactifs de Notre Seigneur Jésus-Christ, les satisfactions surabondantes de la sainte Vierge et des saints. Ces mérites forment ce qu'on appelle le trésor de l'Eglise, un patrimoine de famille dont elle fait part à ses enfants.

¹ CONCILE DE TR., sess. XXV.

² S. MAT. XVIII. 18. — Voy. aussi S. JEAN XX, 23 et S. MAT. XVI. 19.

3. QU'ENTEND-ON PAR LE TRÉSOR DE L'ÉGLISE ? (1) LES MÉRITES SURABONDANTS DU CHRIST. (2) LA COMMUNION DES SAINTS RELATIVEMENT A CE POINT.

Il est bon d'expliquer plus longuement ce qu'on entend par ce trésor de l'Eglise, selon la doctrine catholique :

« L'Eglise a toujours enseigné qu'elle possède ce trésor, composé des mérites infinis de Notre Seigneur Jésus-Christ, et des mérites des saints, ces derniers dépendant des mérites du Christ et en tirant leur prix ; que, en accordant des indulgences, elle ne fait pas autre choses que d'appliquer à ceux qui ont un véritable repentir de leurs péchés ces mérites du Christ et des saints, pour la rémission de la peine temporelle due au péché, après que celui-ci a été pardonné par le sacrement de pénitence.

(1) Par les mérites du Christ, nous voulons dire le prix de ses actions et de ses souffrances par lesquelles il a expié nos péchés et nous a acquis la grâce et la gloire.

Que cette satisfaction de notre Sauveur pour nos péchés n'ait pas été simplement suffisante, mais abondante, — et infinie, — personne n'oserait le nier. Saint Paul nous dit : « Il n'en est pas de la grâce comme du péché : car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, la miséricorde et le don de Dieu s'est répandu beaucoup plus abondamment sur plusieurs, par la grâce d'un seul homme, qui est Jésus-Christ. »¹

L'infinité du don a dépassé l'offense, ou, comme il est dit au verset 20 : « où il y a eu une abondance de péché, il y a eu une surabondance de grâce. »

¹ ROM. V, 15.

Nous savons que la moindre souffrance, qu'une seule et simple action de la vie de notre Rédempteur, aurait été plus que suffisante pour expier les péchés du monde. Une seule goutte de son sang aurait suffi pour laver les fautes de tout le genre humain.

« *Cujus una stilla saluum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.* »

Alors, le torrent de son sang aurait-il été tout entier versé en vain ? Est-ce que tout ce sang, qui coula sous les fouets des soldats inhumains, sous la couronne d'épines, des plaies sacrées de ses pieds et de ses mains, aurait été versé inutilement ? La faim et la soif, les dérisions et les mépris, les blasphèmes supportés pendant sa vie tout entière, auraient-ils été subis en pure perte ? *La prière de Dieu* se serait-elle continuée en vain pendant toute la nuit ? Oh non ! Ces mérites surabondants, dont un seul aurait racheté le monde, furent présentés devant le trône du Père éternel ; ils sont encore conservés dans le trésor de l'Eglise, pour être appliqués à notre âme par ceux qui ont le pouvoir d'en disposer.

(2) Dans un des articles du *Credo* nous faisons profession de croire à la communion des saints. Les saints, par leurs bonnes œuvres, ont acquis des mérites par lesquels ils ont non seulement obtenu la béatitude pour eux-mêmes, mais par lesquels ils aident aussi leurs frères qui luttent encore dans ce monde de tentation et de péché. Ils ont amassé des richesses, dont une grande partie est en réserve dans le trésor de l'Eglise. Tout ce que font les membres de la société chrétienne, l'Eglise de Dieu le fait servir à l'avantage de la

communauté. Ceux qui sont pauvres spirituellement, la communion des saints les fait participer à l'abondance des riches, comme nous l'enseigne saint Paul : « Dans le temps présent, que votre abondance supplée à leur besoin, pour que leur abondance puisse suppléer au vôtre. » Faites l'aumône aux pauvres, afin que vous puissiez recevoir de leur abondance spirituelle. On ne peut pas dire, rigoureusement parlant, que les saints *méritent* pour nous, mais ils peuvent *satisfaire* pour nous. Ils ne peuvent pas nous céder la récompense qu'ils ont méritée par leurs bonnes œuvres ; mais par leurs œuvres satisfactoires de surrogation, ils peuvent satisfaire pour nous. Lorsque nous avons eu le repentir de nos péchés, ils peuvent offrir à Dieu leurs labeurs, leurs souffrances, leurs privations, leurs tourments, leur mort dans les tortures, en expiation de la peine due à nos fautes. Combien les innocents n'ont-ils pas souffert !... Impossible de nier qu'ils auraient pu arriver à la gloire sans passer par toutes ces souffrances... Il paraîtra donc évident que leurs souffrances et leurs actes volontaires de pénitence ont de beaucoup dépassé leurs dettes, et que toutes ces œuvres de satisfaction au delà de leurs dettes, étaient des œuvres de surrogation ou de surabondance, et peuvent, par conséquent, puisque la bonté de Dieu le permet, s'appliquer comme œuvres satisfactoires à d'autres qui en ont besoin. « La bonté de Dieu est grande, dit saint Jean Chrysostôme, et en considération de quelques-uns il accorde le salut à un grand nombre. Pourquoi dire en considération de quelques-uns ? Bien souvent, lorsqu'il peut se trouver un juste ici-bas, la miséricorde divine se répand sur les vivants à cause de la vertu des morts. C'est ce qui nous explique ces paroles de Dieu : « Je protégerai cette cité à cause de moi-même et à cause de mon serviteur David, » etc..

« Et voilà ce qui nous offre une réponse à ceux qui prétendraient dire que les saints ont reçu au ciel la pleine récompense de leurs vertus et de leurs souffrances, et que les épreuves de la vie d'ici-bas ne méritent pas d'être mises en comparaison avec la gloire dont ils jouissent là-haut. Ce serait vrai, si leurs actes de vertu et leurs souffrances étaient donnés *comme le prix* de la félicité glorieuse dont ils sont en possession ; car un instant des joies célestes serait une rétribution infinie de tous les tourments des martyrs. Mais la bonté de Dieu est si grande que, dans cette infinie bonté, il a daigné accepter les mérites satisfactoirs de ses saints comme surabondants, et en appliquer la surabondance aux pécheurs : les Saintes Ecritures nous en donnent plusieurs fois le témoignage irréfutable. Inutile de dire que l'Eglise n'ajoute pas les mérites des saints aux mérites du Christ, comme si ces derniers étaient insuffisants. Le sang des martyrs ne tire son prix que du sang de Jésus. »¹

4. INDULGENCES POUR LES VIVANTS ET POUR LES MORTS. DIFFÉRENCE DANS L'APPLICATION

L'Eglise peut accorder des indulgences aux vivants et aux morts. Aux vivants, elle peut les accorder directement, parce qu'elle a juridiction sur tous ses enfants de la terre ; mais aux défunts, ou aux âmes des fidèles trépassés, elle ne peut les accorder qu'indirectement, et déclarer qu'elles leur sont applicables, parce qu'elle n'a sur eux aucune juridiction.

¹ Append. A, aux « *Considérations. etc., sur le Jubilé et les Indulg.* », par le R. A. Cox.

Les indulgences sont donc applicables aux âmes du purgatoire par manière de *suffrage* ou d'*intercession*. C'est-à-dire que l'Eglise supplie Dieu d'accepter, en rémission de leurs peines, les prières et les bonnes œuvres des fidèles encore vivants ici-bas, et auxquelles elle a attaché des indulgences. Mais nous ne savons pas dans quelle mesure Dieu fait cette application.

Il y a donc « cette différence entre les indulgences gagnées pour les vivants et pour les morts : pour les vivants, l'effet est produit par manière d'absolution, parce que l'Eglise exerce une autorité directe sur les fidèles vivants sur la terre; tandis que pour les morts, l'effet est produit par manière de suffrage, — c'est-à-dire que l'Eglise offre à Dieu, pour les défunts, une satisfaction égale à leur dette, et demande à Dieu de l'agréer en leur faveur. »¹

5. DIVISION DES INDULGENCES

On divise les indulgences :

(1) En *personnelles*, *locales* et *réelles*. L'indulgence personnelle est celle qui s'accorde directement aux personnes, par exemple, aux membres d'une confrérie. L'indulgence locale est celle qui s'attache à certains lieux, à une église, à un sanctuaire. L'indulgence réelle est celle qui s'attache à des objets portatifs comme les médailles, les crucifix, les chapelets, etc..

(2) En indulgences *temporaires* et *perpétuelles*, suivant qu'elles sont accordées pour un temps déterminé ou à perpétuité.

(3) En indulgences *plénières* et *partielles*.

¹ « *Compagnon du Catéchisme.* »

6. INDULGENCES PLÉNIÈRES ET INDULGENCES PARTIELLES : EXPLICATION

L'indulgence *plénière* est celle qui remet toute la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. De sorte qu'une personne qui gagnerait totalement une indulgence plénière serait comme un adulte qui vient d'être baptisé, — libre de tout péché, comme le suppose la condition nécessaire pour gagner cette indulgence, et affranchie de toute peine temporelle due au péché. Si une personne mourait immédiatement après avoir gagné une indulgence plénière, elle irait directement au ciel, sans passer par le purgatoire.

L'indulgence *partielle* est celle qui ne remet qu'une partie de la peine temporelle due au péché, par exemple, une indulgence de quarante ou de cent jours, de sept ans et sept quarantaines, etc.. Fr. Maurel explique ainsi l'indulgence partielle : « En accordant ainsi une indulgence d'un nombre déterminé de jours, de semaines, ou d'années, le Saint-Siège n'entend pas une diminution égale des peines du purgatoire. Cette manière de parler est tirée des anciennes lois et des canons de l'Eglise... Une indulgence de cent jours ou d'un an, est la remise de la peine temporelle correspondant autrefois à une pénitence de cent jours ou d'un an. »

Les indulgences partielles les plus importantes que les vicaires du Christ accordent ordinairement, sont de sept, dix, quinze ou vingt ans, rarement plus. C'est donc avec raison que les auteurs les plus autorisés s'accordent avec Benoit XIV, pour signaler comme fausses et sans fondement les indulgences de 1.000, 10.000 ou même 100.000 ans, qu'on voit indiquées dans certains pamphlets ou dans des feuilles

légères, qu'on cherche à répandre et qu'on vend aux personnes trop crédules. Il y a là souvent une cause de scandale pour plusieurs, et un vrai préjudice causé à la piété sincère. Dans une note, le même auteur explique que « pour les indulgences de plusieurs années, le Saint-Siège ajoute un nombre égal de *quarantaines*. Ces quarantaines ont rapport au jeûne du carême. Une indulgence de sept ans et sept quarantaines, par exemple, signifie la remise de la peine temporelle correspondant à sept années de pénitence canonique, et de plus aux austérités spéciales de sept carêmes. »

Des nombreuses indulgences plénières que l'Eglise accorde, celle du Jubilé et celle de l'heure de la mort sont les plus importantes.

7. L'INDULGENCE PLÉNIÈRE DU JUBILÉ : EXPLICATION

Le mot « jubilé » vient de l'hébreu *Jobel*, qui signifie *joie*, *acclamation joyeuse*, parce que c'est un temps de joie, de grâce et de pardon spirituel. Dans la signification que nous lui donnons, le jubilé indique une indulgence *plénière* accompagnée de certains privilèges et de certaines cérémonies que le Souverain Pontife accorde à différentes époques à l'Eglise universelle.

Un jubilé peut être *ordinaire* ou *extraordinaire*. Le jubilé ordinaire se publie à Rome tous les vingt-cinq ans, depuis le pontificat de Sixte IV. Il dure un an dans la Cité Sainte, pendant lequel les fidèles visitent et vénèrent le tombeau des Apôtres. Une Bulle spéciale l'étend alors à tout l'univers catholique. Le premier de ces jubilé eut lieu en 1475. Boniface VIII ordonna que le jubilé ordinaire se célébrerait tous les cent ans, à partir du célèbre jubilé de l'année 1300.

Mais, par une Bulle datée du 8 janvier 1343, Clément VI réduisit cette période, et décida qu'à partir de cette époque il se célébrerait tous les cinquante ans. Il eut donc lieu à Rome en 1350, et y amena une foule beaucoup plus nombreuses qu'en 1300. Urbain VI abrégéa encore ce terme, et voulut que, en mémoire des trente-trois ans de la vie de notre Sauveur sur la terre, le jubilé fut célébré tous les trente-trois ans. Enfin Paul II et Sixte IV déclarèrent que le jubilé se célébrerait tous les vingt-cinq ans. Cette règle a été observée par tous les papes qui leur ont succédé.

Un jubilé *extraordinaire* est celui qui s'accorde pour quelque occasion particulière, par exemple, pour le couronnement d'un nouveau pape, pour un besoin pressant de l'Église ou de l'état, pour conjurer une calamité publique, etc..

« Au moment d'un jubilé, les Constitutions des souverains Pontifes et les Lettres Pastorales des évêques déterminent les œuvres qu'on doit accomplir pour participer à ces importantes faveurs. Celles prescrites pour le jubilé ordinaire sont : (1) La procession qui ouvre le jubilé ; (2) la confession ; (3) la communion ; (4) les stations ou visites de certaines églises indiquées, dans lesquelles on doit prier aux intentions de sa Sainteté. Le jeûne et les aumônes sont des œuvres spéciales au jubilé extraordinaire. Une chose essentielle, dans ces occasions, c'est de bien remarquer les conditions prescrites par les Bulles pontificales et les lettres des évêques, et de s'y conformer rigoureusement. » ¹

¹ Voy. note dans l'ouvrage de Fr. MAUREL sur « *Les Indulgences* ».

8. L'INDULGENCE PLÉNIÈRE A L'HEURE DE LA MORT

L'indulgence de l'article de la mort est une indulgence plénière que l'Eglise accorde aux malades qui sont sur le point de mourir. Le gain de cette indulgence peut venir aux mourants de différentes sources : (1) S'ils possèdent quelque objet de piété enrichi de cette indulgence, par exemple, un crucifix. (2) S'ils sont membres d'une confrérie qui jouit de ce privilège, comme ceux qui appartiennent au saint Rosaire, qui portent le scapulaire du Mont-Carmel, du Tiers-Ordre, de saint François, les scapulaires de la Passion et d'autres ordres. (3) S'ils récitent fréquemment certaines prières pendant leur vie, par exemple, les actes de foi, d'espérance et de charité. (4) Si cette indulgence leur est appliquée par un prêtre, selon la formule de Benoit XIV, *Pia Mater*, à laquelle est attachée cette faveur. Cette indulgence se donne aux mourants, même lorsqu'ils ont perdu l'usage de la raison. On peut, en effet, présumer que, dans ces cas, leur désir serait de recevoir cette bénédiction, s'ils avaient la jouissance de leurs sens. On l'applique aussi aux enfants qui, à cause de leur âge, n'ont pas fait leur première communion, pourvu qu'ils aient la raison suffisante pour s'être rendus coupables de péchés. Telle est la décision de la sacrée Congrégation des Rites du 16 décembre 1826.

9. CONDITIONS REQUISES POUR GAGNER LES INDULGENCES,
PRINCIPALEMENT UNE INDULGENCE PLÉNIÈRE :

EXPLICATION.

Voici quelles sont les conditions ordinaires pour gagner les indulgences :

(1) Il faut être en état de grâce, parce que la peine temporelle due au péché, pas plus que la peine éternelle, ne peut pas être remise, si le péché ne l'a pas été. De sorte qu'une personne en état de péché ne peut gagner aucune indulgence.

(2) Avoir l'intention, au moins virtuelle, de les gagner. Il suffit d'avoir l'intention le matin pour toutes les indulgences qu'on peut gagner dans la journée.

(3) Accomplir les œuvres prescrites, pour le lieu, pour le temps, pour la manière.

Pour l'indulgence plénière, les conditions spéciales ordinairement requises sont la *confession*, la *communion*, des *prières vocales à l'intention* du pape, et la visite d'une église publique. Nous disons *ordinairement*, parce qu'il est plusieurs indulgences plénières pour lesquelles la confession et la communion ne sont point requises, par exemple, celles du chemin de croix, et celles de l'article de la mort, quand le malade ne peut se confesser et communier.

Les personnes qui se confessent tous les huit jours peuvent gagner toutes les indulgences occurrentes de la semaine, excepté l'indulgence du jubilé. Ce privilège a été étendu par des indults particuliers à la confession de toutes les deux semaines, dans les diocèses dont les évêques en ont fait la demande. C'est ce qui a lieu en beaucoup d'endroits où il y a pénurie de confesseurs. Pour cette même raison (*ob inopiam confessoriorum*), Pie VII, par un décret du 12 juin, 1822, permit aux fidèles de se confesser une fois dans les huit jours qui précèdent immédiatement une fête à laquelle est attachée une indulgence plénière, et, par cette confession, de gagner l'indulgence. Quand la confession est demandée pour gagner une indulgence, elle est de rigueur lors même qu'on n'aurait que des péchés véniels ou point de péché, mais alors l'absolution n'est point nécessaire.

Communion. — Lorsque la communion est prescrite pour gagner une indulgence plénière, la règle est de la faire le jour même de la fête à laquelle l'indulgence est attachée. Mais un décret ¹ autorise à communier la veille ou vigile de la fête, et quand l'indulgence s'étend à l'octave, on peut la gagner quel jour que ce soit, suivant le sens du rescrit qui l'accorde.

« La communion pascale peut servir pour gagner une indulgence attachée au jour où on la fait, si elle n'est pas accordée sous forme de jubilé. »

« Une seule communion peut suffire pour toutes les indulgences qui se rencontrent le même jour, à gagner pour soi ou pour les âmes du purgatoire, bien que, comme c'est le cas habituellement, la communion soit prescrite pour chacune d'elles. » ²

10. PRIÈRES A L'INTENTION DU PAPE

Il n'y a pas de prières spécialement désignées. On est donc libre de choisir dans cette intention les prières qu'on veut. La récitation de *cinq Pater* et *cinq Ave*, ou d'une prière équivalente, suffit pour remplir cette condition.

Si on veut gagner plusieurs indulgences plénières le même jour, on doit pour chacune répéter les prières aux intentions du pape.

Les intentions du Saint Père dans ces prières ordinairement prescrites pour gagner une indulgence plénière, sont : (1) L'exaltation de la sainte Eglise ; (2) la propagation de la

¹ 12 juin, 1822.

² MAUREL : « *Les Indulgences* », p. 72.

foi; (3) l'extirpation de l'hérésie et du schisme; (4) la paix et la concorde entre les princes chrétiens, et aussi les autres besoins des fidèles. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir ces intentions présentes à l'esprit pour gagner l'indulgence. Il suffit de prier aux intentions du Chef suprême de l'Eglise. ¹

Quand une indulgence accordée par l'Eglise comme *plénière* n'est pas gagnée tout entière, à cause, par exemple, de l'affection à quelque péché véniel, elle devient *partielle* pour les péchés dont on a le regret sincère.

II. CONDITIONS REQUISES LORSQUE L'INDULGENCE EST APPLICABLE AUX AMES DU PURGATOIRE

Lorsque les indulgences, soit *plénières*, soit *partielles*, sont applicables aux âmes du purgatoire, il faut, pour que l'application ait lieu : (1) Avoir l'intention, au moins *interprétative*, de les leur appliquer, à toutes en général, si l'on veut, parce que les suffrages de l'Eglise sont divisibles et peuvent être partagés entre toutes. (2) Être en état de grâce, au moins quand on accomplit la dernière œuvre prescrite, parce qu'on ne peut appliquer une indulgence à un autre, si on ne l'a pas d'abord gagnée pour soi-même. Il est cependant une opinion d'après laquelle l'état de grâce n'est pas requis, quand il s'agit de l'application des indulgences aux défunts; mais la première est la plus sûre, la seule à suivre en pratique.

¹ Maurel, p. 74.

12. CONCLUSION

Je voudrais terminer cette instruction sur les indulgences et les explications que j'ai cru utile d'y consacrer, par les recommandations de Fr. Maurel : ¹

« Lisons ces instructions avec soin ; elles nous feront mieux apprécier l'immense bienfait que la sainte Eglise, la dispensatrice des divins mystères, la gardienne des clefs du royaume du ciel, confère à ses enfants, en leur ouvrant le trésor des indulgences. Car, en réalité, qu'est-ce que les indulgences ? Elles sont les fruits des souffrances et du précieux sang de notre divin Rédempteur ; les fruits des douleurs et des mérites de Marie, unis aux pénitences et au martyre des saints. »

Le même auteur résume dans les termes suivants l'utilité et les avantages des indulgences : « Elles purifient notre âme de la poussière du péché, en acquittant la dette que nous avons contractée envers la justice divine ; elles nous sont un puissant motif de vivre constamment dans l'état de grâce, de pratiquer les œuvres de piété, de charité, et de mortification chrétienne ; elles abrègent pour nous les peines si cuisantes de l'autre vie, ou même nous en préservent totalement ; enfin, elles nous offrent un excellent moyen de procurer du soulagement à nos parents, à nos amis et à nos bienfaiteurs, qui sont peut-être soumis aux tortures des flammes du purgatoire, et de hâter ainsi leur entrée dans les heureuses régions de la lumière, du repos et de la paix. » ²

¹ Maurel, p. 80.

² Voy. M. MOULIN, ch. : *Des Indulgences* : passim.



L'Extrême-Onction

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET INSTITUTION

1. L'Extrême-Onction est un sacrement institué par notre divin Sauveur pour les besoins spirituels des malades.
2. L'Extrême-Onction considérée comme sacrement. (1) Nature et institution. (2) Matière et forme. (3) Le ministre, et obligation d'administrer ce sacrement.

I. L'EXTRÊME-ONCTION EST UN SACREMENT INSTITUÉ PAR NOTRE DIVIN SAUVEUR POUR LES BESOINS SPIRITUELS DES MALADES.

Notre divin Sauveur, ayant pourvu à tous nos besoins spirituels pendant le cours de la vie, a voulu nous préparer un secours pour l'heure de la mort, pour cet instant où nous

avons les besoins les plus graves et qui est le plus périlleux de notre existence. De même qu'il a institué le baptême pour effacer le péché originel, la confirmation pour nous rendre parfaits chrétiens, la Sainte-Eucharistie comme aliment de notre vie spirituelle, et la pénitence pour le pardon de nos péchés actuels, ainsi il a établi l'extrême-onction pour nous fortifier à la fin de nos jours.

C'est le dernier des Sacrements que l'Eglise administre à ses enfants. Ce sacrement est placé après la pénitence, parce qu'il en est le complément et la consommation, dans le même sens et pour la même raison que la confirmation vient après le baptême.

Comme ce sacrement se confère à un moment où l'on est, en général, incapable de s'en instruire, et d'en comprendre des explications détaillées, il est nécessaire de profiter du temps où l'on est en bonne santé, pour apprendre tout ce qu'on doit savoir et faire à l'heure de la mort. Nous allons donc étudier ce sacrement avec soin et y apporter une attention toute particulière. Il est important de bien vivre, oui, mais il est encore plus important de bien mourir ; car, d'une bonne ou d'une mauvaise mort dépend notre éternité heureuse ou malheureuse.

Dans toutes vos occupations, dit l'Ecclésiastique, pensez à vos fins dernières et vous ne pécherez point. A propos de ces paroles, dans son introduction à ce sacrement, le Catéchisme du Concile de Trente, s'exprime en ces termes : « Ce texte donne au pasteur le secret avertissement de ne manquer aucune occasion d'exhorter les fidèles à la méditation constante de leurs fins dernières. Le sacrement d'Extrême-Onction, par cela même qu'il est inséparablement uni à cette terrible pensée, devrait évidemment être le thème de fréquentes

instructions ; non seulement parce qu'il est de la plus haute utilité de développer les mystères du salut, mais aussi, parce que la mort, sort inévitable de tous les humains, est le frein le plus efficace à la licence des passions mauvaises, lorsque les fidèles en ont fréquemment la pensée devant les yeux. Alors, les terreurs de la prochaine dissolution les effraieraient moins ; et ils se sentiraient portés à exprimer, par des louanges sans fin, leur reconnaissance envers Dieu, dont la bonté a voulu, non seulement nous ouvrir les sentiers de la vraie vie par le baptême, mais a daigné encore instituer ce sacrement de l'Extrême-Onction, afin de nous ménager, à notre départ de cette vie mortelle, un accès plus facile au ciel. » ¹

2. L'EXTRÊME-ONCTION CONSIDÉRÉE COMME SACREMENT.

(1) NATURE ET INSTITUTION. (2) MATIÈRE ET FORME.

(3) LE MINISTRE, ET OBLIGATION D'ADMINISTRER CE SACREMENT.

Afin de suivre le plus possible le même ordre que dans l'exposition des autres sacrements, examinons l'Extrême-Onction (1) dans sa nature et son institution ; (2) dans sa matière et sa forme ; (3) dans son ministre et dans son sujet ; (4) dans ses effets.

(1) *Nature et institution.* — Le catéchisme usité en Angleterre définit l'Extrême-Onction : « L'Onction des malades avec l'huile sainte, accompagnée de certaines prières. » Le catéchisme de Maynooth : « Un sacrement qui donne la grâce de faire une bonne mort, et qui a été institué

¹ Le sacrement de l'Extrême-Onction.

principalement pour soulager les mourants et leur communiquer la force spirituelle. »

La dernière de ces définitions nous dit ce que c'est que le sacrement, la première, comment on l'administre.

Ce sacrement s'appelle *Extrême-Onction*, parce que c'est la dernière onction que reçoit le chrétien, et parce qu'on ne l'administre qu'à la fin de la vie. La première onction nous est faite au baptême ; la seconde, à la confirmation ; la troisième est faite aux prêtres dans les saints ordres ; et la dernière, à l'Extrême-Onction.

Il est de foi que l'Extrême-Onction est un sacrement véritable. Nous y trouvons les trois éléments essentiels à la constitution d'un sacrement : (1) le signe sensible, qui est l'onction avec l'huile sainte ; (2) le pouvoir de conférer la grâce, ce qui ressort clairement des paroles de saint Jacques, lesquelles prouvent également, (4) la dernière condition, qui est l'institution du Christ.

L'apôtre saint Jacques, au cinquième chapitre de son épître catholique, nous révèle l'institution de ce sacrement, en explique les parties, et en commande l'usage en termes aussi clairs que précis : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? qu'il appelle les prêtres de l'Eglise, et qu'ils prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur ; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le soulagera, et, s'il a des péchés, ils lui seront remis. » ¹

Le Catéchisme du Concile de Trente nous dit que le sacrement d'Extrême-Onction a été institué par le Christ Notre-Seigneur, et que, plus tard, saint Jacques l'a promulgué et proposé aux fidèles. Cependant, Notre Seigneur lui-même

¹ S. JACQ. V. 14, 15.

semble en avoir parlé, lorsqu'il envoyait ses disciples deux à deux devant lui ; car l'Évangéliste nous apprend que « étant partis, ils prêchaient (aux peuples) qu'ils fissent pénitence ; et ils chassaient beaucoup de démons ; ils oignaient d'huile plusieurs malades, et les guérissaient. »¹ Bien que cette onction dont parle saint Marc indique et annonce le sacrement, elle n'est pas le sacrement lui-même ; les disciples alors n'étaient pas prêtres : elle avait pour objet la guérison des maladies du corps, s'appliquait aux aveugles et aux boiteux, aussi bien qu'aux malades, à ceux qui étaient baptisés et à ceux qui ne l'étaient pas. Ce n'est donc pas à ce moment que le Christ institua l'Extrême-Onction, et il est plus probable qu'il ne l'a instituée qu'après sa résurrection.

Cette institution du Christ comme véritable sacrement, est expressément définie par le Concile de Trente : « Si quelqu'un ose dire que l'Extrême-Onction n'est pas un sacrement vrai et réel, institué par Notre Seigneur Jésus-Christ, et promulgué par l'apôtre saint Jacques, qu'il soit anathème. »²

(2) *Matière et forme.* — La matière éloignée est l'huile bénite par l'évêque. Cette bénédiction se fait chaque année le Jeudi saint. Il faut que ce soit de l'huile d'olives, qui, à proprement parler, est l'huile véritable.

La matière prochaine est l'onction des cinq sens. « Cette onction dit le Concile de Trente, exprime admirablement l'onction intérieure de l'âme par l'action du Saint-Esprit. »

L'onction des sens se fait (1) sur les yeux, (2) sur la partie inférieure des oreilles, (3) du nez, (4) sur la bouche, et (5) sur les mains. On la fait sur le revers de la main pour les prêtres, sur la paume de la main pour les laïques.

¹ S. MARC. VI. 12, 13. Voy « *Le Compagnon du Catéch.* »

² SESS. XIV.

L'onction des pieds et des reins n'est pas essentielle, et n'appartient pas nécessairement au sacrement. D'où il suit que, selon la coutume, on omet généralement l'onction des reins pour les femmes et parfois celle des pieds, particulièrement dans les hôpitaux et les asiles où l'on ne pourrait la faire sans inconvénient.

Le prêtre doit renouveler chaque année l'huile sainte de l'Extrême-Onction ; il n'est point permis de se servir d'huile ancienne, à moins qu'il ne s'agisse d'un cas de nécessité, et qu'on ne puisse se procurer de l'huile nouvellement bénite.

L'évêque bénit trois sortes d'huile le Jeudi saint : l'huile des malades (*oleum infirmorum*), l'huile des catéchumènes (*oleum catechumenorum*), et le saint chrême (*sanctum chrisma*). L'huile des malades n'est usitée que pour l'onction des malades et pour la consécration des cloches, c'est-à-dire pour l'onction extérieure ; le saint chrême s'emploie pour l'onction intérieure. L'huile des catéchumènes est usitée au baptême pour l'onction de la poitrine des enfants et celle d'entre les épaules ; pour l'onction des mains d'un prêtre à son ordination, et pour quelques consécrations, comme celle des rois, etc.. Le saint chrême, qui est de l'huile mélangée de baume, et qui est bénie par l'évêque, s'emploie pour la confirmation, pour les cérémonies d'après le baptême, et dans diverses consécrations, comme celle d'un calice, d'une patène, d'un autel, etc..

La *forme* de l'Extrême-Onction consiste dans ces paroles : *Que par cette onction sainte et par sa plus tendre miséricorde, le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis par la vue, par l'ouïe,...* et ainsi de suite pour chacun des sens.

Le Catéchisme du Concile de Trente, parlant de la *forme* de ce sacrement, s'exprime ainsi : « Nous ne devons pas être

étonnés que, tandis que la forme de chacun des autres sacrements signifie absolument ce qu'il exprime, comme : *Je te baptise*, ou, *je te signe du signe de la croix*, ou que cette forme s'exprime sous forme de commandement, comme dans les saints ordres : Reçois le pouvoir, etc., la forme de l'Extrême-Onction est la seule qui s'énonce sous forme de prière. Nous saisirons bien vite ce qu'il y a de convenable dans cette différence, si nous réfléchissons qu'on administre ce sacrement, non seulement pour la santé de l'âme, mais aussi pour la santé du corps. Et comme il ne plaît pas toujours à la divine Providence de rendre la santé aux malades, la forme de ce sacrement est une prière par laquelle nous demandons à la bonté divine une chose qui n'en est pas l'effet constant et régulier.

Pendant que le prêtre fait ainsi l'onction sur les divers sens du malade, celui-ci doit s'unir à lui en esprit afin d'implorer le pardon de ses péchés. Le prêtre termine en demandant la bénédiction de Dieu pour le malade, la rémission de ses péchés, le secours de la grâce, les consolations spirituelles, et le soulagement du corps.

La forme complète, avec le changement de la terminaison, se répète à chacune des onctions, excepté dans les cas de nécessité urgente, où il suffit d'une seule onction.

(3) *Le ministre de l'Extrême-Onction.* — Le prêtre seul est ministre de ce sacrement. C'est ce que prouvent les paroles de saint Jacques, et le Concile de Trente l'a expressément défini. ¹

Tout prêtre peut administrer valablement l'Extrême-Onction : il en reçoit le pouvoir à son ordination ; mais le pasteur seul, ou celui qui a charge d'âmes peut le faire licitement. Un

¹ CONC. DE TR., sess. XIV, can. 4.

autre prêtre doit avoir le consentement, au moins présumé, du pasteur, pour l'administrer.

Le prêtre qui a charge d'âmes est tenu, c'est une obligation grave, d'administrer ce sacrement aux membres de son troupeau qui sont dangereusement malades. Il pècherait gravement, s'il négligeait de le faire, s'il renvoyait trop longtemps, au point que le malade perde sa connaissance ; parce qu'il priverait ainsi l'âme des secours spirituels dont elle a si grand besoin à ce moment pour résister aux attaques du démon, pour obtenir le pardon de ses fautes ; et il priverait aussi le malade, au point de vue du corps, d'une chance de guérison, qui est fréquemment l'effet de ce sacrement.

Le Catéchisme du Concile de Trente dit : « Les prêtres sont chargés de l'administration de ce sacrement, non pas tout prêtre, mais, selon les décrets de l'Eglise, tous les pasteurs qui ont juridiction, ou tout prêtre qui en a reçu d'eux l'autorisation. »

Dans un cas de nécessité, tout prêtre serait tenu, par charité, de donner ce sacrement à une personne mourante.

Les parents, les proches, ceux qui ont la garde d'un malade, pèchent gravement, si, par leur faute, ce malade meurt sans recevoir ce sacrement. Avant que le prêtre arrive pour administrer les derniers sacrements, on doit laver les endroits du corps sur lesquels se feront les onctions. On prépare une table, couverte d'une nappe blanche ; on y place un crucifix, deux chandeliers munis de cierges allumés, un peu d'eau bénite, un vase d'eau propre, et quelques boules de coton pour purifier les onctions. ¹

Dans le chapitre suivant, nous parlerons du sujet du sacrement d'Extrême-Onction et de ses effets.

¹ Voy. « *Le Compagnon du Catéch.* », p. 318, 319.



CHAPITRE II

LE SUJET DE L'EXTRÊME-ONCTION, ET SES EFFETS

1. Le sujet de l'Extrême-Onction.
2. Obligation de recevoir ce sacrement.
3. Obligation d'appeler le prêtre pour assister les malades.
4. Quand ce sacrement peut être réitéré.
5. Conditions requises: (1) pour la réception valide; (2) pour la réception licite de l'Extrême-Onction.
6. Effets du sacrement: (1) Une augmentation de la grâce sanctifiante. (2) Il efface les restes du péché. (3) Il donne un secours particulier pour surmonter les tentations, etc.. (4) Il rend quelquefois la santé du corps.
7. Quelques autres effets qu'il produit.
8. Ce qu'on doit faire après l'Extrême-Onction: prières pour les agonisants.
9. Ce qu'il faut faire après la mort: (1) pour l'âme; (2) pour le corps des défunts. Obsèques et funérailles.

I. LE SUJET DE L'EXTRÊME-ONCTION

Les personnes malades, et dangereusement malades, qui sont ou qui ont été capables de pécher, peuvent seules recevoir le sacrement d'Extrême-Onction. C'est ce que prouvent et les paroles de saint Jacques et la définition de l'Eglise (*Decreto unionis*) qui dit qu'on ne doit donner ce sacrement qu'aux personnes en danger de mort. Le Concile de Trente l'a également défini. ¹

Les petits enfants et ceux qui n'ont jamais eu l'usage de la raison ne sont point sujets de ce sacrement, puisqu'ils n'ont pas pu commettre de péchés actuels. Les enfants, s'ils ont atteint l'âge de raison et sont capables de pécher, peuvent et doivent être administrés, lors même qu'ils n'auraient pas fait leur première communion et ne se seraient jamais confessés.

Quand même le danger de mort n'est que douteux ou probable, on peut valablement et licitement donner l'Extrême-Onction. Ce principe trouve son application dans toute maladie dangereuse, comme une fièvre, une maladie de langueur, bien qu'on puisse prévoir que le malade ait encore des mois, même un an à vivre.

On n'administre pas ce sacrement aux soldats qui vont se battre, aux personnes qui entreprennent un long et périlleux voyage, ni aux criminels qui sont sur le point d'être exécutés, parce qu'ils ne sont pas malades. Ceux qui auraient été blessés et dont l'état serait dangereux, doivent être administrés.

¹ CONC. DE TR., sess. XIV., can. 3.

2. OBLIGATION DE RECEVOIR CE SACREMENT

Il est probable qu'il n'y a pas obligation grave de recevoir ce sacrement, puisqu'il n'est pas nécessaire au salut, et que, d'après saint Alphonse, les paroles de saint Jacques ne doivent s'entendre que dans le sens d'un conseil et non d'un précepte ; mais il n'en est pas moins vrai que ce serait une grande imprudence et un manque de charité envers soi-même, que de négliger un si précieux bienfait à l'heure de la mort. Il y aurait certainement péché à se priver volontairement de l'Extrême-Onction, et des théologiens disent même que cette négligence serait un péché mortel. Saint Alphonse donne leur opinion comme probable. Se priver de ces puissants secours au moment où l'on en a un si pressant besoin, serait s'exposer au danger de succomber à la tentation et à sa perte éternelle. Comment pourrions-nous de plein gré nous exposer sans péché à un tel péril ?

3. OBLIGATION D'APPELER LE PRÊTRE POUR ASSISTER LES MALADES

Il est bon de redire ici l'obligation rigoureuse pour les proches parents, pour les gardes-malades, pour les médecins, de rappeler ses devoirs au patient et d'avertir le prêtre. Chez un grand nombre il existe, à ce sujet, un préjugé funeste et coupable. Sous prétexte d'épargner au malade une émotion dangereuse, on évite de lui parler des derniers sacrements. Mais n'est-il pas averti du danger qui le menace par les visites fréquentes et les consultations des médecins, par les soins minutieux de jour et de nuit, par la physionomie de

ceux qui l'entourent, par l'arrivée du notaire ? Ordinairement le malade est disposé à recevoir le prêtre, dont les prières et les onctions ont pour effet de calmer le moral et de faire souvent renaître la santé ; il ne faut qu'un avis charitable pour amener cet heureux résultat.

Il ne faut pas attendre, pour procurer au malade, l'Extrême-Onction, qu'il soit arrivé à la dernière extrémité. On ne participe amplement aux précieuses grâces qu'elle confère que lorsqu'on jouit de sa pleine connaissance, qu'on a assez de liberté d'esprit pour s'unir de cœur aux prières de l'Eglise dans les sentiments d'une vraie componction. Pour ce qui regarde en particulier la santé du corps, le sacrement n'aura aucun effet, si on attend que tout espoir soit perdu ; car il n'a pas une vertu miraculeuse, mais seulement une sorte de vertu surnaturelle qui vient en aide aux forces de la nature, lorsque le corps est capable d'éprouver leur action bienfaisante.

Si le malade avait eu le malheur de s'affilier à quelque secte maudite, et qu'on fit la garde autour de lui pour l'empêcher de recevoir le prêtre, ses proches seraient tenus d'écarter de toutes leurs forces ces suppôts de satan ; toute faiblesse de leur part et, à plus forte raison, toute connivence, serait grandement coupable ; ils auraient à répondre devant Dieu du salut d'une âme.

4. QUAND CE SACREMENT PEUT ÊTRE RÉITÉRÉ

Il est certain qu'on peut redonner l'Extrême-Onction à une même personne, dans chaque maladie dangereuse ; et, dans une maladie qui se prolonge, aussi souvent qu'il y a rechute après que le danger avait cessé. Mais on ne peut pas la donner

une seconde fois, pendant la même maladie, si le patient n'a pas été notablement mieux et ne retombe pas dans un état réellement dangereux. Dans une longue maladie, s'il y a probabilité que la personne a été mieux et retombe en danger, ou que les conditions de la maladie aient changé, on peut de nouveau conférer le sacrement. Dans une maladie sérieuse et qui se prolonge, on peut considérer que l'état de la maladie s'est modifié après trois mois au plus, et alors administrer de nouveau le patient, si le danger existe toujours.

5. CONDITIONS REQUISES : (1) POUR LA RÉCEPTION VALIDE,
(2) POUR LA RÉCEPTION LICITE DE L'EXTRÊME-ONCTION

Voici les conditions requises pour recevoir l'Extrême-Onction : 1. Pour la recevoir valablement, il est nécessaire (1) d'être baptisé, parce que le Baptême est la porte de tous les sacrements ; (2) d'avoir atteint l'âge de raison, parce qu'il faut être capable d'avoir commis le péché, puisque ce sacrement a été institué pour effacer les restes du péché ; (3) d'être dangereusement malade au point qu'il y ait péril de mort. 2. Pour recevoir licitement et avec fruit l'Extrême-Onction, il faut : (1) être en état de grâce, parce qu'elle est un sacrement des vivants, (2) s'exciter à la contrition, à une grande confiance en Dieu, et à une parfaite soumission à sa volonté. ¹

« Nous devons donc nous préparer à l'Extrême-Onction par une bonne confession ; nous devons être pénétrés d'un

¹ Voy. M. MOULIN, ch. *Extrême-Onction*, *passim*.

véritable repentir de nos péchés et d'une grande résignation à la volonté de Dieu, lorsque nous recevons ce sacrement. »

« Il faut nous y préparer par une bonne confession, parce que la confession est de précepte lorsque nous sommes en danger de mort, et parce que l'Extrême-Onction est un sacrement des vivants. »

« Si le malade est privé de l'usage de la parole, qu'il s'efforce de faire intérieurement un acte de contrition parfaite, parce que la prudence veut qu'à notre heure suprême nous fassions tout ce qui est en notre pouvoir pour assurer notre salut. »

Nous devons avoir un sincère repentir de nos péchés ; ce qui veut dire que nous devons avoir une vive douleur de tous nos péchés en général, gros et petits, connus et inconnus. Pendant qu'on nous donne ce sacrement, nous devons joindre nos plus ferventes prières à celles de l'Eglise.

« Être résigné à la volonté de Dieu » signifie que, pendant que nous recevons les derniers sacrements, il faut être disposé à accepter tout ce que Dieu veut et nous envoie, et lui faire de tout cœur le sacrifice de sa santé et de sa vie. Faisons aussi de fervents actes d'une *foi vive*, semblables à ceux des malades qu'on présentait à Notre Seigneur pour qu'il les guérit ; d'*espérance* en la miséricorde de Dieu, et dans l'attente de la résurrection ; de *charité*, avec le désir ardent de voir Dieu.

Il est bon de suggérer fréquemment aux malades des actes de ces vertus, aussi bien que des actes de contrition, surtout quand leur fin approche. Ces divers actes peuvent se résumer ainsi :

« O mon Dieu ! je crois en vous, j'espère en vous, je vous aime de tout mon cœur ; j'aime mon prochain comme

moi-même ; j'ai une profonde douleur de mes péchés ; je me remets entre vos mains. Vivant ou mort, que je sois tout entier à vous ! »¹

6. EFFETS DU SACREMENT : (1) UNE AUGMENTATION DE LA GRÂCE SANCTIFIANTE. (2) IL EFFACE LES RESTES DU PÉCHÉ. (3) IL DONNE UN SECOURS PARTICULIER POUR SURMONTER LES TENTATIONS, ETC.. (4) IL REND QUELQUEFOIS LA SANTÉ DU CORPS.

Voici quels sont les effets de ce sacrement : (1) Il augmente la grâce sanctifiante : et, par accident, (*per accidens*) il confère quelquefois la première grâce et la rémission des péchés véniels ; et cela *ex opere operato*. (2) Il efface les restes du péché, par lesquels, d'après saint Thomas, il faut entendre la langueur de l'âme, la tristesse, les ennuis, les dégoûts, les inquiétudes et autres mauvaises affections de ce genre que font souvent naître les péchés passés, leur souvenir, et qui seraient de nature à pousser au désespoir. (3) Il donne des secours particuliers pour triompher des tentations à l'heure de la mort ; pour augmenter l'espoir et la confiance en Dieu ; pour faire supporter patiemment la maladie et les souffrances auxquelles elle donne lieu. (4) Il rend la santé du corps, quand Dieu le juge utile.

L'Extrême-Onction donne la grâce de bien mourir, car elle confère une augmentation de la grâce sanctifiante, et donne aussi la grâce sacramentelle, ou un droit aux grâces nécessaires pour faire une bonne mort .

¹ Voy. « *Le Compag. du Cat.* » p. 317, 318.

7. QUELQUES AUTRES EFFETS QU'IL PRODUIT

L'auteur du « *Compagnon du Catéchisme* » explique ainsi les autres effets que ce sacrement produit dans l'âme : (1) Il purifie l'âme des péchés véniels ; il efface la culpabilité des péchés mortels, qui n'ont pas été pardonnés d'une autre manière, ou les péchés mortels que le malade n'aurait pas pu confesser, pourvu qu'il ait au moins l'attrition. « S'il a des péchés, ils lui seront remis, » dit saint Jacques. (2) Il purifie l'âme des *restes des péchés* déjà pardonnés, ce qui veut dire que le sacrement affranchit le malade des peines temporelles, des mauvaises inclinations du cœur, de la faiblesse de la volonté, toutes choses qui sont les conséquences des péchés commis, et qui *restent* même après que les péchés ont été pardonnés. Il efface ces conséquences, en entier ou en partie, suivant les dispositions du malade. (3) Il calme l'esprit, donne confiance en la divine miséricorde, et inspire au malade la résignation à la volonté de Dieu.

L'Extrême-Onction agit généralement sur le corps en le soulageant de ses souffrances ; et, quelquefois, en lui rendant la santé, si Dieu le juge utile au salut de l'âme. « La prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le soulagera. »

8. CE QU'ON DOIT FAIRE APRÈS L'EXTRÊME-ONCTION :
PRIÈRES POUR LES AGONISANTS

Qu'il nous soit permis d'ajouter à cette instruction quelques mots sur ce qu'on doit faire après l'Extrême-Onction et sur les cérémonies qui suivent immédiatement la mort. Lorsqu'il a reçu ce sacrement, que le malade, avant tout, remercie

Dieu de lui avoir permis de le recevoir, comme de l'une des grâces les plus précieuses qu'il pouvait lui faire, puisque l'Extrême-Onction a été instituée principalement pour nous assurer un heureux passage à l'éternité. Combien nombreux sont ceux qui ne reçoivent pas cette grâce, soit parce qu'ils ont été subitement surpris par la mort, soit parce qu'ils n'ont pas pu avoir à temps le ministère du prêtre !

Pendant que dure la maladie, que le patient reste calme, qu'il dirige toute l'activité de son esprit vers les choses divines, qu'il médite sur la bonté de Dieu et sur ses promesses éternelles. La pensée du ciel doit particulièrement occuper le moribond ; elle nourrira et excitera dans son âme le désir de voir Dieu face à face, sa bienheureuse Mère, les chœurs des esprits célestes, et les innombrables légions des élus.

Lorsque le malade approche de sa fin, on doit réciter les prières des agonisants ; et, autant que possible, le faire s'unir mentalement à ces prières. S'il tombe subitement en agonie, les personnes présentes se mettent à genoux et récitent les prières, afin d'appeler à son aide toutes les puissances du ciel contre tous les pouvoirs de l'enfer déchainés à ce moment. C'est là le plus important service que nous puissions rendre aux mourants, et nous nous garderons bien de ne pas faire pour eux ce dernier acte de charité.

9. CE QU'IL FAUT FAIRE APRÈS LA MORT :

(1) POUR L'ÂME

(2) POUR LE CORPS DES DÉFUNTS. OBSÈQUES ET FUNÉRAILLES

Après la mort, l'Eglise n'abandonne pas ses enfants. Elle prie pour eux, et leur fait des funérailles chrétiennes. Par la mort, rien de l'homme n'est anéanti. Son âme et son corps sont simplement séparés.

(1) L'âme, après la mort, paraît immédiatement devant Dieu pour être jugée. Si elle est absolument pure de tout péché, affranchie de toute dette du péché, elle est aussitôt admise dans le ciel. Si, au contraire, il lui reste quelque tache, ou une peine temporelle à expier, elle est envoyée en purgatoire pour y être complètement purifiée. Et parce que nous ne pouvons pas savoir ici-bas, si ceux qui nous laissent sur cette terre sont admis dans le ciel, ou s'ils sont condamnés à passer par ce lieu de tourments, l'Eglise prie pour tous, afin de porter secours à ceux qui en ont besoin. Elle offre pour eux sur ses autels la sainte messe, et supplie le juste juge, par les mérites de son précieux sang, de les affranchir de leurs épreuves. Il est cependant des âmes pour lesquelles l'Eglise n'offre pas des prières publiques ; ce sont celles qui quittent cette vie dans l'acte même du péché, ou qui ont obstinément refusé les sacrements à leur dernière heure, comme les suicidés, ceux qui meurent dans un duel, et les autres pécheurs publics qu'on sait être morts sans aucune marque de repentir. Elle leur refuse les bienfaits des prières publiques et de ses offices, afin de montrer aux autres l'énormité de leurs crimes, et afin de les détourner de céder à de semblables tentations. Les fidèles, toutefois, peuvent en particulier offrir des prières et des actes de dévotion, même pour ceux qui n'ont ostensiblement donné aucun signe de repentir, parce que les secrets de la divine miséricorde sont très grands et restent impénétrables.

Le Rituel Romain indique ceux auxquels il n'est pas permis de faire des funérailles ecclésiastiques et chrétiennes.

L'Eglise refuse l'enterrement religieux aux païens, aux juifs et à tous les infidèles ; aux hérétiques et à leurs adhérents ; aux apostats qui ont renié la foi chrétienne ; aux schismatiques et à ceux qui sont publiquement frappés d'une

excommunication majeure ; à ceux qui sont *nommément* interdits, et à ceux qui habitent dans un lieu interdit tant que dure la sentence ; à ceux qui se donnent la mort par désespoir ou par colère (mais non s'ils avaient perdu la raison), à moins que, avant de mourir, ils ne donnent des signes de repentir ; à ceux qui meurent dans un duel, lors même qu'ils donneraient des marques de repentir avant leur mort ; aux pécheurs publics et connus qui meurent sans retour et sans pénitence ; à ceux qui refusent ostensiblement et publiquement de se confesser une fois l'an, de communier à Pâques, et qui meurent sans aucun signe de contrition ; aux enfants morts sans baptême.

Lorsqu'il y a doute au sujet de l'un des cas précités, on doit demander l'avis de l'Ordinaire.

(2) L'Eglise entoure le corps des défunts des mêmes égards que leur âme. Elle abandonne le corps de ceux qui refusent de se repentir et qui meurent dans le péché. Mais le corps de ses enfants soumis, elle le traite avec honneur et lui fait des funérailles chrétiennes. Et cela (i) parce que ces corps des chrétiens qui sont morts dans sa communion, sont marqués du sceau des sacrements : ils ont été les temples du Saint-Esprit ; leurs organes et leurs membres ont servi à l'accomplissement des bonnes œuvres ; — c'est-à-dire à aimer la vérité et à pratiquer la justice ; et (ii) parce que ces corps ressusciteront glorieux au dernier jour, et seront de nouveau réunis à l'âme pour louer et glorifier Dieu à jamais.

Le principal service funèbre consiste dans le chant des psaumes et des hymnes, de la messe solennelle de *Requiem*, le corps entouré de cierges allumés, aspergé d'eau bénite, et enfin, enseveli dans la terre consacrée par les bénédictions de l'Eglise.

Les **funérailles** chrétiennes ne doivent en rien ressembler à un enterrement païen. La crémation des corps est un retour aux pratiques du paganisme. D'après une décision de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, du 19 mai, 1886, approuvée et confirmée par Léon XIII, il est défendu à un catholique de s'affilier à une société qui a pour but de favoriser la crémation des corps ; il est interdit également d'ordonner ou de confier à un tiers la crémation de son propre corps ou de celui d'une autre personne après la mort. Les évêques des diocèses ont ordre d'user de toute leur influence pour détourner leurs ouailles de ce détestable abus.

Il doit y avoir aussi une différence entre des funérailles catholiques et un enterrement protestant. Les protestants nient l'efficacité des prières pour les morts et même l'existence du purgatoire ; nous savons cependant qu'ils sont très méticuleux au sujet des cérémonies religieuses dont ils entourent les funérailles. Mais, comme nous croyons à l'efficacité des prières pour les morts et aux épreuves du purgatoire, nous aurons soin que nos cérémonies funèbres portent toujours le caractère de la religion et de la piété. Loin de chercher une orgueilleuse ostentation dans un déploiement de voitures et d'équipages, dans de vaines pompes, qui entraînent des frais fort inutiles, nous nous appliquerons à procurer des suffrages à nos défunts, à offrir à leur intention des aumônes aux pauvres, et à faire célébrer des messes. Les catholiques comprendront parfaitement que nous ne leur donnons pas cet avis dans l'intérêt de leurs prêtres, et dans le but de multiplier des *honoraires*. Mais, selon la juste remarque de Monseigneur Moriarty, qu'ils se rappellent bien que nulle crainte et aucune délicatesse ne pourraient nous autoriser à priver le peuple chrétien d'une

partie si grave de l'enseignement catholique, ni nous justifier de ne pas plaider la cause de nos frères qui souffrent dans les flammes du purgatoire. ¹

Il est aussi conforme aux usages chrétiens d'élever une tombe ou un monument sur l'emplacement où repose un défunt. C'est une marque de respect envers les morts, et un témoignage de notre foi à l'immortalité de l'âme. Que ce ne soit pas un monument à l'orgueil humain. En général, il vaut beaucoup mieux consacrer à des œuvres pieuses, en honneur et en mémoire des morts, l'argent que l'on dépense parfois en monument coûteux. Qu'il y ait toujours une croix en tête de la tombe, pour indiquer que le défunt est mort dans le Christ et que sa mort fut celle d'un chrétien.

L'inscription gravée sur un monument doit être conçue en termes pieux et édifiants, en tout conformes à la foi et à la piété chrétienne. Mais s'il est bon et louable d'ériger des monuments à nos morts, ne manquons pas de faire pour eux ce qui est bien préférable et qui leur est beaucoup plus utile, à savoir, de prier et de faire prier pour le repos de leur âme.

¹ Voy. *Allocution au Synode diocésain*, 1866.





Le Sacrement de l'Ordre

CHAPITRE PREMIER

INSTITUTION ET NATURE

1. Hiérarchie sacrée divinement instituée dans l'Eglise.
2. Dans tous les temps, chez tous les peuples, des personnes ont été choisies pour exercer les fonctions saintes de la religion.
3. Définition et explication de l'Ordre.
4. Il est un vrai sacrement : (1) Signe sensible. (2) Institué par le Christ.
(3) Communication de la grâce.
5. *Matière* des saints Ordres.
6. *Forme*.
7. *Effets*.

Nous avons traité des cinq sacrements qui ont pour objet la vie spirituelle des individus. Il nous reste à parler des deux autres qui sont établis pour le bien et la sanctification de la société chrétienne, autant que pour conférer des grâces particulières aux âmes qui les reçoivent.

Nous allons expliquer le sacrement de l'Ordre, duquel dépendent plus ou moins tous les autres sacrements, — les uns essentiellement; les autres, pour leur solennité et les cérémonies. Ainsi, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence et l'Extrême-Onction dépendent de l'Ordre pour leur validité. Le Baptême et le Mariage en dépendent pour les cérémonies et la solennité, et aussi, en règle générale, pour la licéité de leur administration. Il est donc important de bien comprendre ce sacrement, qui est, pour ainsi dire, la source de tous les autres. C'est pourquoi il est important d'instruire les fidèles sur la nature et l'excellence des saints Ordres, pour assurer le respect qui leur est dû, à ceux qui ont reçu les saintes ordinations, et pour apprendre aux fidèles comment ils dépendent de leur ministère.

I. HIÉRARCHIE SACRÉE DIVINEMENT INSTITUÉE DANS L'ÉGLISE

C'est une vérité de foi qu'il existe dans l'Eglise une hiérarchie sainte, divinement instituée, et distincte de l'état laïque. Les Saintes Ecritures le prouvent clairement. Dans l'ancienne Loi, la tribu de Lévi fut tout spécialement choisie par Dieu, et destinée à exercer les fonctions religieuses à l'exclusion des autres tribus. Mais le sacerdoce de la nouvelle Loi est infiniment plus excellent que celui de l'ancienne; c'est pourquoi ses ministres doivent être distincts des laïques,

comme l'indiquent très bien ces paroles des actes des Apôtres :

« Prenez donc garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour gouverner l'Eglise de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang. » ¹

Saint Paul dit, dans son épître aux Ephésiens : « Lui-même a donné (à son Eglise) quelques-uns qui seraient apôtres ; d'autres, prophètes ; d'autres, prédicateurs de l'Evangile ; d'autres, pasteurs et docteurs. » ²

Dans son épître aux Hébreux, il nous montre la même vérité : « Car tout pontife est pris d'entre les hommes, et établi par les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés. » Et plus loin : « Nul ne s'attribue à soi-même cet honneur ; mais il faut y être appelé de Dieu comme Aaron. Ainsi le Christ ne s'est point élevé de lui-même à la dignité de souverain pontife ; mais celui qui lui a dit : Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui : comme il lui a dit dans un autre endroit : Vous êtes le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. » ³ C'est pourquoi le Concile de Trente a défini cette doctrine : « Si quelqu'un ose dire que dans l'Eglise catholique il n'y a pas une hiérarchie divinement établie, et qui est composée d'évêques, de prêtres, et de ministres inférieurs, qu'il soit anathème » ⁴

¹ ACT. XX. 28.

² EPH. IV. II.

³ HÉB. V. 1, 4, 6.

⁴ CONC. DE TR. sess. XXIII, can. 6

2. DANS TOUS LES TEMPS, CHEZ TOUS LES PEUPLES, DES PERSONNES ONT ÉTÉ CHOISIES POUR EXERCER LES FONCTIONS SAINTES DE LA RELIGION.

Dans tous les temps et chez tous les peuples, il y a eu des hommes choisis, séparés des autres, qui étaient chargés d'exercer les fonctions saintes de la religion. Sous la loi de nature, il y en avait auxquels était confié le soin des choses saintes. Abraham, revenant victorieux, après la défaite des cinq rois, rencontra le grand prêtre Melchisédech dans le pays de Chanaan. Sous la loi écrite, Aaron et ses fils étaient sacrés prêtres du Seigneur, et le sacerdoce se continua ensuite dans la tribu de Lévi. Tout cela n'était que des figures du sacerdoce de la nouvelle Loi. Le Christ, en fondant son Eglise visible, appela ses Apôtres et ses disciples, et les ordonna prêtres de la nouvelle alliance. Il leur conféra le pouvoir sacerdotal — de consacrer, quand il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi » ; — de pardonner les péchés, par ces paroles : « Tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel, et les péchés seront pardonnés à ceux à qui vous les pardonnerez ; » — d'instruire et de prêcher les fidèles, en leur disant : « Allez, et enseignez toutes les nations. » Bref, il leur donna le pouvoir d'accomplir tout ce qu'il était venu lui-même faire sur la terre : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. » D'après la loi du Christ, les prêtres ne naissent point pour cette mission ; ils deviennent prêtres par l'élection et l'ordination, mais non par un droit de naissance. L'Eglise n'est plus localisée dans un pays, ni confinée chez un peuple ; elle est catholique ou universelle. Dès lors, ses ministres ne sont pas choisis dans une tribu ou

dans une famille, mais dans toutes les nations et chez tous les peuples. Ses prêtres sont ceux que Dieu appelle par une vocation sainte ; et ils sont consacrés pour accomplir les fonctions saintes de la religion, c'est-à-dire pour offrir le saint sacrifice et pour administrer les sacrements.

3. DÉFINITION ET EXPLICATION DE L'ORDRE

« Les saints Ordres sont un sacrement que reçoivent les évêques, les prêtres et les autres ministres de l'Eglise, et qui leur donne le pouvoir et la grâce d'accomplir leurs saintes fonctions » ; ou, selon une autre définition : « L'Ordre est un sacrement qui donne à l'Eglise des évêques, des prêtres, des ministres inférieurs, et leur confère le pouvoir de remplir leurs différentes fonctions. »

Ordre signifie arrangement ou disposition convenable des personnes et des choses en vue d'une fin déterminée. On dit, par exemple, qu'il faut de l'*ordre* dans une procession ou dans une cérémonie. On appelle ainsi ce sacrement, parce qu'il établit de l'ordre dans l'Eglise en plaçant ses ministres au-dessus des simples fidèles, au point de vue spirituel, en plaçant les chefs et les pasteurs dans une subordination relative, et en établissant de justes rapports entre eux. Cette subordination relative au point de vue du culte divin s'appelle aussi la *hiérarchie*.

4. IL EST UN VRAI SACREMENT : (1) SIGNE SENSIBLE
(2) INSTITUÉ PAR LE CHRIST. (3) COMMUNICATION DE LA GRACE

L'Ordre est un vrai sacrement de la Loi nouvelle. Nous y trouvons tout ce qui est nécessaire pour constituer un sacrement :

(1) Le signe sensible consiste dans l'imposition des mains et dans la présentation des instruments, tels que le calice et la patène, pour la consécration du prêtre, et aussi dans les paroles qui accompagnent ces cérémonies. La *matière* de ce sacrement est dans l'imposition des mains et dans la présentation des instruments propres à chaque ordre. La *forme* consiste dans les paroles que l'évêque prononce en imposant les mains et en donnant les instruments.

Le signe sensible indique que l'évêque transmet en tout ou en partie, à celui qui est ordonné, le pouvoir d'exercer les fonctions ecclésiastiques, représentées par les instruments avec lesquels on les exerce. Ainsi l'imposition des mains, et la présentation du calice avec du vin, et de la patène avec une hostie, signifient que l'ordinand est prêtre, qu'il a le pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ.

(2) Les textes que nous avons cités prouvent clairement que c'est le Christ qui a institué le sacrement de l'Ordre. Par ces mots : « Faites ceci en mémoire de moi, » il a donné le pouvoir de consacrer. Le pouvoir de pardonner les péchés est transmis par ces paroles : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc.. » Le pouvoir de prêcher et de baptiser : « Allez enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. » Il a communiqué à ses Apôtres tous les pouvoirs de prêtre qu'il avait lui-même, quand il leur a dit : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. »

(3) Ce signe sensible produit la grâce, comme le prouvent expressément les paroles de saint Paul à Timothée : « Ne négligez pas la grâce qui est en vous, qui vous a été donnée suivant une révélation prophétique, par l'imposition des

maines des prêtres. »¹ Et ailleurs : « C'est pourquoi je vous avertis de rallumer la grâce de Dieu que vous avez reçue par l'imposition de mes mains. »²

Le Concile de Trente définit que l'Ordre est un vrai sacrement : « Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sainte n'est pas un véritable sacrement institué par Jésus-Christ, qu'il soit anathème. »

5. *Matière* DES SAINTS ORDRES

En traitant de la *matière* des sacrements en général, nous avons dit que Notre Seigneur avait pris certains actes naturels, et les avait rendus capables de produire un effet surnaturel, lorsqu'ils étaient accomplis avec certaines marques distinctives. Dans le sacrement de l'Ordre, tel que nous le voyons représenté dans les Saintes Écritures, nous trouvons que l'imposition des mains est l'acte naturel qu'on doit choisir. Cet acte est un moyen de séparer une personne des autres, de la mettre à part, et de lui conférer une charge ou une dignité. L'imposition des mains, usitée en Orient comme en Occident, pratiquée dans l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres, est la matière de l'ordre, selon l'opinion la plus probable.

La présentation des instruments est communément regardée par les scolastiques comme la matière de l'ordre, bien qu'elle ne soit pas en usage chez les Grecs. Dès lors que le parti le plus sûr doit être toujours suivi, lorsqu'il s'agit de

¹ I TIMOT. IV. 14.

² II TIMOT. I, 6.

l'administration des sacrements, il faut que la présentation des instruments soit rigoureusement pratiquée dans toutes les ordinations latines.

6. *Forme*

Comme la *forme* d'un sacrement doit s'appliquer en même temps que la *matière*, il s'en suit que la divergence d'opinion relativement à la matière de l'ordre, entraîne une différence d'opinion relativement à la forme. Ainsi, ceux qui soutiennent que la présentation des instruments est la *matière*, veulent que la *forme* consiste dans les paroles qui accompagnent cette action. D'un autre côté, ceux qui soutiennent que l'imposition des mains est la *matière*, veulent que les paroles qui l'accompagnent constituent la *forme*.

La *forme* devrait indiquer l'ordre particulier qui est conféré, ou faire mention des pouvoirs que donne cet ordre. « L'imposition des mains ne signifie par elle-même rien de déterminé ; elle a lieu également pour les divers degrés de l'ordre et pour la confirmation. » Pour l'ordination sacerdotale, les paroles devraient exprimer en termes précis l'ordre sacré de la prêtrise, ses grâces et ses pouvoirs ; pouvoirs qui sont principalement de consacrer et d'offrir le corps et le sang de Notre Seigneur dans ce sacrifice qui n'est pas une simple commémoration du sacrifice de la croix. Il faut en dire autant de la consécration épiscopale.

« Les ordres anglicans ont été déclarés absolument nuls et sans effets, à cause du défaut de la forme dans le rite et du défaut d'intention dans le ministre. Du rite anglican on a soigneusement écarté tout ce qui fait ressortir la dignité et la mission du sacerdoce dans le rite catholique. Conséquemment, on ne peut pas considérer comme suffisante la forme

qui omet ce qu'elle devrait essentiellement indiquer... Comme le sacrement de l'ordre et le véritable *sacerdoce* du Christ ont été éliminés du rite anglican ; et comme il suit de là que le *sacerdoce* n'est en aucune façon validement et réellement conféré dans la consécration épiscopale de ce même rite et pour les mêmes motifs, il faut en conclure que ce rite ne peut en aucune façon conférer validement et réellement l'épiscopat. Cela est d'autant plus vrai que l'un des premiers devoirs de l'épiscopat est d'ordonner les ministres de la sainte Eucharistie et du sacrifice. » ¹

7. Effets

Le sacrement de l'Ordre produit trois effets dans ceux qui le reçoivent : (1) L'augmentation de la grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle ; (2) l'impression d'un caractère ineffaçable, qui fait que ce sacrement ne peut être reçu qu'une fois ; (3) le pouvoir d'exercer les fonctions de l'ordre qui est reçu.

Pour l'Eglise, le sacrement de l'ordre a pour effet de perpétuer jusqu'à la fin des siècles la divine hiérarchie et, par conséquent, d'être une source permanente de sanctification pour les hommes. ²

C'est pourquoi le sacerdoce se perpétuera par une succession ininterrompue jusqu'à la fin du monde. Jésus-Christ a consacré les Apôtres. Ceux-ci ont consacré d'autres

¹ Voy. la Bulle *Apostolicæ Curæ*, de Léon XIII, condamnant les ordres anglicans, et cette même Bulle vengée, par le Cardinal Archevêque et les évêques de la Province de Westminster. Voy. aussi le « *Manuel de Théologie Catholique* »

² Voy. M. MOULIN, *passim*.

évêques qui, enrichis des mêmes pouvoirs, les ont transmis à leurs successeurs, et ainsi de suite, de siècle en siècle. De sorte que le sacerdoce, venant de Jésus-Christ, est arrivé jusqu'à nous par une succession constante de Papes et d'évêques.





CHAPITRE II

LES DIFFÉRENTS ORDRES

1. Les Ordres de l'Eglise sont au nombre de sept. On les divise en ordres majeurs et en ordres mineurs.
2. La tonsure; — sa signification.
3. Les ordres mineurs: (1) Le portier; — signification et fonctions. — (2) Le lecteur; — signification et fonctions. — (3) L'exorciste; — signification et fonctions. — (4) L'acolyte; — signification et fonctions.
4. Les ordres majeurs ou saints ordres: (1) Le sous-diaconat; signification et fonctions; les obligations qu'il impose. — (2) Le diaconat; signification, devoir et origine.

Je tire les explications suivantes de l'Introduction d'un ouvrage qui a pour titre: « *Les cérémonies des Ordinations,* » et qui est une traduction du Pontifical Romain.

I. LES ORDRES DE L'ÉGLISE SONT AU NOMBRE DE SEPT.
ON LES DIVISE EN ORDRES MAJEURS ET EN ORDRES MINEURS

« Le plus sublime est l'Ordre sacré de la prêtrise, les fonctions de l'évêque n'étant considérées que comme la plénitude de l'office sacerdotal. Les autres six ordres constituent les différents degrés des ministres dans l'office de la prêtrise, et les diverses étapes par lesquelles on y arrive.

« En outre de ces sept ordres, il y a la *tonsure*, qui n'est pas regardée comme un ordre dans le sens rigoureux, puisqu'elle ne confère aucune charge spéciale, comme c'est le propre des autres. La tonsure est une cérémonie en vertu de laquelle celui qui la reçoit appartient à l'état ecclésiastique, et qu'on est obligé de recevoir avant de se voir conférer les ordres.

« Les sept ordres : Prêtre, diacre, sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur et portier se divisent en ordres majeurs et en ordres mineurs. Les trois premiers sont les saints Ordres ; et les quatre autres, l'acolyte, l'exorciste, le lecteur et le portier sont les ordres mineurs. On les appelle *mineurs* parce qu'ils ne donnent le pouvoir que d'assister d'une manière éloignée le prêtre pendant le saint sacrifice. Ils ne confèrent aucun pouvoir, pas même celui de toucher les vases sacrés ; et ceux qui les reçoivent ne contractent pas l'obligation de dire l'office divin.

« Le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise s'appellent les saints ordres ou les ordres majeurs à cause de leur relation si étroite avec le saint sacrifice. De plus, ceux qui les ont reçus, se vouent irrévocablement à une vie de célibat. La prêtrise et le diaconat sont certainement d'institution divine, et il en

est fait mention dans les Saintes Ecritures. Les autres cinq ordres ont été établis par l'Eglise aux temps apostoliques, ou fort peu après, comme l'enseigne le Concile de Trente. Le sous-diaconat n'est considéré comme ordre sacré, et n'a été mis au nombre des ordres majeurs que depuis Urbain II.

2. LA TONSURE ; — SA SIGNIFICATION

Ce nom vient de la cérémonie qui consiste à couper des cheveux. La tonsure est l'initiation ecclésiastique à l'état clérical. Jusqu'au sixième siècle, on ne donnait pas la tonsure par une cérémonie spéciale et avant les ordres mineurs ; elle faisait partie du rite par lequel on conférait le premier des ordres majeurs : Elle n'est pas un ordre, mais simplement une cérémonie qui donne un titre à l'état ecclésiastique. La réception du *surplis* et la coupure des cheveux font de celui qui en est l'objet un *clerc*, qui se dévoue au service de l'Eglise. Quelques auteurs attribuent à saint Pierre l'institution de la *tonsure* ; mais on ne voit pas qu'il en soit fait mention dans les écrits des Pères de l'Eglise pendant les trois premiers siècles.

3. LES ORDRES MINEURS : (1) LE PORTIER ; — SIGNIFICATION ET FONCTIONS. — (2) LE LECTEUR ; — SIGNIFICATION ET FONCTIONS. — (3) L'EXORCISTE ; — SIGNIFICATION ET FONCTIONS. — (4) L'ACOLYTE ; — SIGNIFICATION ET FONCTIONS.

« Les ordres mineurs : (1) *Le portier* — Son ordination confère au portier la charge d'ouvrir et de fermer les portes de l'Eglise. Comme emblèmes de ce pouvoir et de cette

charge, l'évêque met les clefs entre les mains de l'ordinand, et le conduit à la porte pour qu'il remplisse ses fonctions. Il lui fait aussi sonner une cloche, puisque une partie de sa charge est d'appeler les fidèles aux services de l'Eglise. Dans les anciens temps, le soin général de l'Eglise était confié au portier, et il devait voir que tout fût prêt pour le service. Il était aussi chargé d'ouvrir le livre des Ecritures au prédicateur, et de veiller à la bonne tenue des assistants. Chaque église cathédrale avait son corps ou son école de portiers.

(2) « *Le Lecteur*. — Comme son nom l'indique, il est chargé de lire à haute voix dans l'Eglise. La charge toute particulière du lecteur est de lire les Saintes Ecritures aux fidèles, et surtout le livre des prophètes. « Pour indiquer cette charge, l'évêque met entre les mains de ceux qu'il ordonne la Bible ou le Missel. En vertu de sa charge, le lecteur doit lire les leçons dans les offices publics de l'Eglise, les prophéties le samedi saint et les jours de quatre-temps ; il doit aussi enseigner aux enfants les éléments de la foi chrétienne. C'est au troisième siècle, dans les œuvres de Tertullien, qu'il est pour la première fois fait mention de l'office du lecteur. Comme les Saintes Ecritures étaient confiées à la garde des lecteurs, ceux-ci se trouvèrent souvent exposés aux plus sévères persécutions dans les premiers siècles de l'Eglise.

(3) « *L'Exorciste*. — Il est ordonné pour imposer les mains à ceux qui sont possédés des mauvais esprits, et pour lire sur eux les prières par lesquelles l'Eglise implore leur délivrance de la puissance du démon. Afin d'indiquer leur charge aux exorcistes, l'évêque leur met entre les mains le livre des exorcismes ou le Missel. Aujourd'hui, l'Eglise ne permet qu'aux prêtres d'exercer le pouvoir conféré par cette

ordination, et encore, uniquement à ceux qui en ont reçu la mission spéciale de l'évêque. Elle a introduit ce changement depuis que « la possession » des mauvais esprits est devenue chose rare, comme de nos jours. Dans les premiers temps de l'Eglise, les possessions étaient fréquentes, surtout parmi les païens, et les ministres inférieurs avaient l'habitude de chasser les mauvais esprits, soit parce que les prêtres étaient dans l'impossibilité de suffire à tous les cas, soit pour apprendre aux populations, par l'emploi des ministres inférieurs, quel mépris elles devaient avoir pour la puissance du démon.

(4) « *L'acolyte*. — L'acolyte est chargé d'assister le sous-diacre à l'autel. C'est à lui de s'occuper des cierges, de préparer les burettes du vin et de l'eau, et de les offrir au sous-diacre. Le mot acolyte désigne une personne qui s'attache aux pas d'une autre : c'est que le devoir de l'acolyte est de suivre le sous-diacre à l'autel. Pour signifier le pouvoir qui lui est conféré, l'évêque met entre les mains de l'ordinand les burettes du vin et de l'eau, un chandelier et un cierge. Saint Cyprien parle dans ses lettres de l'ordre des acolytes, et le quatrième Concile de Carthage prescrit la méthode de leur ordination. Dans les premiers siècles de l'Eglise, leur principale fonction était de porter les lettres que les différentes églises avaient l'habitude de s'écrire les unes aux autres sur divers points de doctrine et de discipline. Comme les Gentils cherchaient toutes les occasions de profaner les mystères chrétiens, cette charge était d'une grande importance. Nous voyons qu'il est aussi parlé des acolytes, dans les anciens temps, comme de serviteurs particuliers des évêques, soit à l'Eglise en temps ordinaire, soit ailleurs. »

Les fonctions des ordres mineurs sont aujourd'hui toutes confiées à des laïques, à part l'exorcisme qui, comme je l'ai

indiqué plus haut, est uniquement réservé aux prêtres dûment autorisés par l'ordinaire.

4. LES ORDRES MAJEURS OU SAINTS ORDRES : (1) LE SOUS-DIACONAT ; SIGNIFICATION ET FONCTIONS ; LES OBLIGATIONS QU'IL IMPOSE. — (2) LE DIACONAT ; SIGNIFICATION, DEVOIRS ET ORIGINE.

Les trois ordres majeurs, ou ordres sacrés sont le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise.

(1) *Le sous-diaconat.* — Cet ordre donne le pouvoir d'assister le diacre à l'autel, de chanter l'épître à la messe solennelle, et de porter la croix aux processions. L'évêque, dans la cérémonie de l'ordination, énumère les fonctions du sous-diacre : « Il appartient au sous-diacre de préparer l'eau pour le service de l'autel ; d'assister le diacre ; de purifier les linges de l'autel et les corporaux ; de présenter au diacre le calice et la patène pour le sacrifice. » ¹

Cet ordre impose à l'ordinand l'obligation du célibat et de la chasteté perpétuelle, et la récitation de l'office divin. On ne peut le recevoir avant d'avoir accompli sa vingt-et-unième année.

Le célibat en est inséparable, et cela, pour que le ministre de Dieu soit affranchi des soucis d'une famille, afin qu'il puisse se consacrer entièrement à Dieu et au bien des âmes qui lui sont confiées, se dévouer à la conversion des pécheurs, aux pauvres, aux malades et aux affligés, et, au besoin, donner sa vie pour son troupeau.

La récitation de l'office divin en fait un homme de prière publique, le représentant du peuple devant Dieu.

Le sous-diaconat était, dans le début, un ordre mineur, et on ne sait pas exactement à quelle époque il fut mis au nombre des ordres majeurs. Il est cependant certain que, du temps d'Innocent III, il était considéré comme un ordre majeur dans l'Eglise latine. Chez les Grecs, il est encore un ordre mineur.

L'importance du sous-diaconat et les solennelles obligations qu'il impose se trouvent exprimées dans l'admonition que l'évêque adresse aux ordinands avant de commencer la cérémonie : « Mes bien chers enfants, qui êtes sur le point d'être promus à l'ordre sacré du sous-diaconat, vous devez considérer et considérer attentivement de quel fardeau vous désirez vous charger aujourd'hui. Jusque-là, vous êtes libres, et il vous est permis, si vous le voulez, de vous livrer à la poursuite des affaires du monde. Mais si vous recevez aujourd'hui cet ordre, il ne vous sera plus loisible de revenir sur votre résolution. Vous serez à jamais attachés à Dieu : le servir, c'est régner. Vous serez tenus de garder la chasteté et d'être toujours les serviteurs de ce Dieu, dans le ministère de son Eglise. C'est pourquoi, pendant qu'il en est temps, réfléchissez ; et si vous êtes toujours dans l'intention de persévérer dans votre résolution, au nom du Seigneur, avancez. »

(2) *Le diaconat.* — « Cet ordre sacré donne le pouvoir d'assister immédiatement le prêtre à la messe solennelle, d'offrir avec lui le pain et le vin, de chanter l'Évangile, de prêcher, de porter le Saint-Sacrement, et en cas de grave nécessité et avec permission, de baptiser solennellement et de donner la communion. »

A l'ordination, l'évêque indique la nature et les fonctions de cet ordre dans l'admonition qu'il adresse aux candidats : « Mes bien chers enfants, vous qui êtes sur le point d'être promus à l'ordre des lévites, sachez bien quelle est la grandeur de la démarche qui vous fait entrer dans l'Eglise. Car il appartient au diacre de servir à l'autel, de baptiser et de prêcher. C'est une vérité de l'ancienne loi que, des douze tribus, l'une était choisie pour entourer le tabernacle d'une dévotion particulière, et pour offrir ses sacrifices avec un rite perpétuel. Si éminente était la dignité de cette tribu que nul étranger à sa race ne pouvait prétendre à l'honneur de servir au culte divin et à l'office : de sorte que par un étonnant privilège de sa naissance, elle méritait d'être en réalité et d'être appelée la tribu du Seigneur. Aujourd'hui, mes chers enfants, c'est vous qui avez son nom et sa charge ; parce que vous êtes choisis dans l'ordre des lévites pour le service du tabernacle de l'alliance, — c'est-à-dire, l'Eglise de Dieu, qui, toujours en butte aux attaques, combat ses ennemis dans une lutte incessante, d'où les paroles de l'Apôtre : Notre lutte n'est par contre la chair et le sang, mais contre les principautés et les puissances, contre les gouverneurs de ce monde de ténèbres, contre l'esprit de perversité dans les hautes sphères. Cette Eglise de Dieu, vous devez, comme le tabernacle, la fortifier et l'embellir par de saints ornements, par la prédication divine, et par un parfait exemple. Lévi, en vérité, s'interprète par : ajouté ou pris en plus. Soyez donc, mes chers enfants, vous tirez votre nom de votre héritage paternel, soyez séparés des désirs de la chair, des concupiscences de la terre qui combattent contre l'âme, soyez convenables, sans tache, purs, chastes, comme il convient aux ministres de Dieu et aux dispensateurs des mystères de Dieu, afin que vous

puissiez en toute dignité être ajoutés au nombre de la hiérarchie ecclésiastique; afin que vous méritiez d'être l'héritage et la tribu aimée du Seigneur. Et parce que vous assistez et coopérez au corps et au sang du Seigneur, demeurez étrangers à toutes les séductions de la chair, comme dit l'Écriture. Soyez purifiés, vous qui portez les vases du Seigneur. Pensez à saint Etienne qui fut choisi pour cet office par les Apôtres à cause de sa rare chasteté. Ayez soin d'exposer, par votre conduite, l'Évangile devant ceux à qui vos lèvres l'expliquent, afin qu'on puisse dire de vous : Bénis sont les pieds de ceux qui prêchent l'Évangile de la paix, de ceux qui apportent l'heureuse nouvelle des bonnes choses ! Que vos pieds marchent toujours à travers les exemples des saints, comme préparation à l'Évangile de la paix : puisse le Seigneur vous accorder tout cela par sa grâce ! » ¹

D'après saint Isidore de Séville, l'ordre des Diacres commença avec la tribu de Lévi. En effet, le Seigneur ordonna à Moïse, après qu'il eut consacré prêtres Aaron et ses fils, de consacrer la tribu de Lévi à la place des premiers nés du peuple, pour le service du culte divin, pour la garde du Temple, pour avoir soin de l'arche d'alliance et du tabernacle et pour les transporter d'un lieu à un autre. Ce service devenait obligatoire pour les hommes de cette tribu, lorsqu'ils avaient atteint leur vingt-cinquième année.

Le diaconat de la nouvelle loi est considéré comme d'institution divine. A Jérusalem, les Apôtres ordonnèrent les sept premiers diacres. ² Ils le firent sur l'ordre de leur divin Maître. Le Concile de Trente confirme cette tradition dans le canon 6

¹ PONTIFICAL ROMAIN.

² Act. VI, 2-6.

de la xxiii^e session : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Eglise catholique une hiérarchie d'institution divine, composée d'évêques, de prêtres, et de ministres, qu'il soit anathème. »

De quels *ministres* peut parler le Concile, si ce n'est de ceux qui viennent les premiers après les prêtres, c'est-à-dire des diacres ? Bien que ce point ne soit pas expressément défini, il est néanmoins certain, et on ne saurait le nier sans injure pour la foi. En outre, dans l'ordination du diacre, l'évêque lui impose les mains en disant : « Recevez le Saint-Esprit pour vous fortifier et vous mettre à même de résister au démon et à ses tentations, au nom du Seigneur. » Le quatrième canon de la session xxiii du Concile de Trente déclare : « Si quelqu'un dit que par l'ordination sacrée le Saint-Esprit n'est pas communiqué, et que, conséquemment, c'est en vain que l'évêque dit : « *Recevez* le Saint-Esprit, » ou qu'elle n'imprime pas un caractère, qu'il soit anathème. » D'où il suit que le Saint-Esprit est communiqué au diaconat ; par conséquent qu'il confère la grâce, qu'il faut que ce soit un sacrement, et qu'il soit d'institution divine. L'âge requis pour le diaconat est vingt-deux ans accomplis. Dès que le sous-diacre entre dans sa vingt-troisième année, il peut être promu au diaconat.





CHAPITRE III

LA PRÊTRISE ET L'ÉPISCOPAT

1. La Prêtrise. (1) Sacrement de la loi nouvelle. (2) Institution divine.
(3) Nature et office. — (4) Cérémonie de l'ordination.
2. L'Épiscopat. (1) Définition: on l'appelle le sacerdoce de l'ordre supérieur.
(2) Il est le complément de la Prêtrise, ou un ordre distinct.
(3) Matière et forme de l'Épiscopat.
3. L'Épiscopat est plus éminent que la Prêtrise.
4. Trois choses requises pour constituer un évêque: (1) L'élection;
(2) l'institution; (3) l'ordination ou consécration.
5. Les évêques, successeurs des Apôtres. Leurs principaux devoirs.

I. LA PRÊTRISE. (1) SACREMENT DE LA LOI NOUVELLE.
(2) INSTITUTION DIVINE. (3) NATURE ET OFFICE. —
CÉRÉMONIE DE L'ORDINATION.

La Prêtrise est un ordre qui donne le pouvoir de consacrer le corps et le sang de Jésus-Christ, de pardonner les péchés, etc..

(1) Elle est un sacrement de la loi nouvelle institué par le Christ, et qui confère à l'ordonné un double pouvoir spirituel, l'un qui est relatif au corps réel du Christ, c'est-à-dire le pouvoir de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ; l'autre, qui est relatif au corps mystique du Christ, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés des fidèles. En moins de mots: la prêtrise est un ordre supérieur qui donne le pouvoir de consacrer, d'offrir, d'administrer le corps et le sang du Christ, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés.

Le mot *prêtre* vient du grec *πρεσβύτερος*, qui signifie ancien ou plus âgé. On ne lui donne pas ce nom à cause du nombre des années requises pour les ordres, — la plupart sont ordonnés jeunes, puisqu'il suffit d'avoir vingt-cinq ans, — mais à cause de la maturité de jugements que les ordinands doivent avoir et dont on les suppose doués; car, selon l'expression du Sage: « Ce qui rend la vieillesse vénérable n'est pas la longueur de la vie, ni le nombre des années: mais la prudence de l'homme lui tient lieu de cheveux blancs, et la vie sans tache est une heureuse vieillesse. »¹

(2) La prêtrise est d'institution divine quant au pouvoir de consacrer et d'offrir le corps et le sang de Jésus-Christ. C'est aux prêtres, en la personne des Apôtres, que le Christ dit, après avoir lui-même consacré et offert son corps et son sang: « Faites ceci en mémoire de moi. » Par ces paroles, le Christ donna à ses Apôtres et aux prêtres, leurs successeurs, le pouvoir de consacrer et d'offrir la Sainte Eucharistie. C'est ce qu'enseigne le Concile de Trente qui nous assure que

¹ SAG. IV. 8. 9.

l'Eglise catholique a toujours pris et entendu ces paroles dans ce sens. ¹

La prêtrise est d'institution divine quant au pouvoir de remettre ou de retenir les péchés ; car c'est aux prêtres, et à eux seuls, en la personne des Apôtres, que le Christ a dit : « Recevez le Saint-Esprit. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Le Concile de Trente est aussi très explicite sur ce point, et dit formellement que les prêtres n'ont pas moins le pouvoir divin de pardonner et de retenir les péchés, que celui de consacrer, d'offrir, et d'administrer le corps et le sang du Christ. ²

(3) La nature et les fonctions de la prêtrise se trouvent expliqués dans la cérémonie de l'ordination et dans l'admonition de l'évêque : « Mes bien chers enfants, vous allez recevoir la consécration du sacerdoce. Nous vous exhortons à prendre soin de la recevoir dignement ; et à remplir fidèlement, quand vous l'aurez reçue, les devoirs qu'elle impose. Il appartient au prêtre d'offrir le sacrifice, de bénir, de présider, de prêcher et de baptiser. C'est donc avec grande crainte qu'on doit approcher d'une dignité si éminente. On doit faire attention que ceux qui y sont appelés se recommandent par une sagesse divine, par des mœurs irréprochables, et par la longue observance d'une conduite sans tache. C'est pourquoi, quand le Seigneur ordonna à Moïse de choisir parmi tout Israël, soixante-dix hommes pour lui prêter leur assistance, et auxquels il pourrait distribuer les dons du Saint-Esprit, il ajouta : « Ceux que

¹ CONCILE DE TR., sess. XXII, ch. I.

² Ibid., sess. XXIII, ch. I.

vous savez les plus anciens du peuple. » C'est vous, vraiment, que figuraient les soixante-dix hommes et les vieillards, si, par la vertu des sept dons de l'Esprit, vous gardez les dix commandements de la loi, si vous êtes sans reproches, et si vous vous montrez d'une maturité consommée dans la science et dans vos actions. Par le même mystère et sous la même figure, le Seigneur, dans le Nouveau Testament, a choisi soixante-douze hommes, et les a envoyés deux à deux prêcher devant lui, afin d'enseigner, par l'action et par la parole, que les ministres de son Eglise devaient être parfaits dans la foi et dans les œuvres, ou n'avoir d'autre appui que la vertu du double amour de Dieu et du prochain. Efforcez-vous donc d'être de dignes élus, par la grâce de Dieu, comme les aides donnés à Moïse et comme les douze Apôtres. Cette admirable variété compose, orne et gouverne la Sainte Eglise : elle comprend des hommes de différents degrés, dont les uns sont évêques, et les autres, d'un ordre inférieur, sont prêtres, diacres et sous-diacres ; de telle sorte que des membres nombreux et des dignités diverses forment le corps unique du Christ. C'est pourquoi, mes chers enfants, vous que le jugement de nos frères a choisis pour être consacrés comme nos aides, conservez bien dans votre conduite l'intégrité d'une vie chaste et sainte. Comprenez bien ce que vous faites ; que votre vie soit en harmonie avec votre ministère ; et, comme vous célébrez le mystère de la mort du Seigneur, faites attention que vos membres soient morts à tous les vices et à toutes les concupiscences. Que votre enseignement soit une médecine spirituelle pour le peuple de Dieu ; que les parfums de votre lumière soient la joie de l'Eglise de Dieu, afin que par votre prédication et votre exemple, vous bâtissiez la maison, c'est-à-dire la famille de Dieu, pour que nous ne

soyons point condamnés nous-mêmes pour vous avoir élevés à une charge si éminente, ni vous, pour l'avoir reçue ; mais plutôt, que nous en soyons récompensés. Que le Seigneur nous fasse cette grâce ! *Amen.* »

(4) Après cette monition, l'évêque et les prêtres présents imposent les mains au diacre ; et, pendant que tous tiennent la main droite étendue, l'évêque ajoute :

« Mes chers enfants, prions Dieu, le Père tout-puissant, qu'il veuille bien multiplier ses dons célestes sur ses serviteurs qu'il a choisis pour la prêtrise ; et pour que ceux-ci persévèrent avec son secours dans la charge qu'ils reçoivent de sa miséricorde, par le Christ Notre Seigneur. *Amen.* »

En présentant au diacre les vêtements sacerdotaux, l'évêque dit, pour l'étole : « Recevez le joug du Seigneur, car son joug est doux et son fardeau est léger. »

En lui donnant la chasuble : « Recevez le vêtement sacerdotal qui signifie la charité, car Dieu peut augmenter en vous la charité et une œuvre parfaite. »

Pendant le chant du *Veni Creator*, l'évêque oint les mains des ordinands agenouillés devant lui, formant le signe de la croix, et dit : « Daignez, ô Seigneur, consacrer et sanctifier ces mains par cette onction et par notre onction. *Amen.* » Puis, faisant le signe de la croix sur les mains, il ajoute : « Que tout ce que ces mains béniront soit béni ; que tout ce qu'elles consacreront soit consacré et sanctifié, au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. *Amen.* »

L'évêque joint alors les mains du candidat, qui sont, par un des assistants, liées avec un ruban blanc.

En même temps qu'il présente le calice avec du vin et de l'eau, et la patène avec une hostie, l'évêque dit : « Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice à Dieu et de célébrer la messe, pour les vivants et pour les morts. *Amen.* »

Le candidat est alors ordonné, et il continue à offrir la messe en même temps que l'évêque ordinateur ; et, pour la première fois, il consacre et change le pain et le vin au corps et au sang du Seigneur. Après la communion et la profession de foi, que le prêtre nouvellement ordonné doit faire en récitant le *Credo* des Apôtres, l'évêque met les deux mains sur la tête du jeune prêtre qui est à genoux devant lui, et dit : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. »

Alors il déplie la chasuble du prêtre, qui a été jusque-là retenue à ses épaules ; et, en même temps, il prononce ces paroles : « Daigne le Seigneur vous revêtir de l'état d'innocence. »

La cérémonie de l'ordination contient une meilleure explication de ce sacrement que tout ce que j'aurais pu en dire ; c'est pourquoi j'ai emprunté ces citations au Pontifical Romain.

Avec la célébration de la messe et l'audition des confessions, les autres fonctions du prêtre sont d'administrer les autres sacrements, à part la Confirmation et l'Ordre, de prêcher la parole de Dieu, de diriger les âmes, de bénir les choses et les personnes dont la bénédiction n'est pas réservée à l'évêque.

2. L'ÉPISCOPAT. (1) DÉFINITION : ON L'APPELLE LE SACERDOCE DE L'ORDRE SUPÉRIEUR. (2) IL EST LE COMPLÉMENT DE LA PRÊTRISE, OU UN ORDRE DISTINCT. (3) MATIÈRE ET FORME DE L'ÉPISCOPAT.

(1) L'épiscopat est l'ordre le plus élevé, et c'est un sacrement qui donne au prêtre le pouvoir de conférer les sacrements de la confirmation et des saints ordres et de gouverner l'église qui lui est confiée. On l'appelle le sacerdoce le plus éminent, de même que la prêtrise indique un prêtre d'un degré inférieur.

(2) Des auteurs regardent l'épiscopat comme une extension et un complément de la prêtrise, et non comme un ordre distinct. D'autres veulent que ce soit un ordre à part, parce que la matière et la forme sont distinctes ; et parce qu'il donne un pouvoir distinct de la prêtrise, celui d'administrer la confirmation, d'ordonner les prêtres et les évêques. De droit divin les évêques sont placés à la tête de l'Eglise de Dieu : « *Attendite vobis et universo gregi in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* ; — Prenez donc garde à vous-même et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu. »¹

(3) La matière de l'épiscopat est l'imposition des mains de l'évêque consécrateur et des deux évêques, ses assistants. La forme est dans ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit, etc.. — que prononcent les trois évêques ; et l'évêque consécrateur continue cette forme tout seul après une courte prière. L'assistance de deux autres évêques auprès de l'évêque

¹ ACT. XX, 28.

consécrateur n'est pas nécessaire pour l'essence du sacrement, comme le montre Benoît XIV; ¹ mais elle est de précepte, et, en pratique, elle est toujours requise. Les autres cérémonies, à savoir : l'onction de la tête et des mains, la présentation de l'anneau et de la crosse pastorale, l'imposition du livre des évangiles sur les épaules, ne sont que de l'intégrité et non de l'essence de l'ordination.

Dans les premiers siècles du christianisme on donnait aussi aux évêques le nom de *presbyter* ou prêtre. C'est dans ce sens que parle saint Paul dans son épître à Timothée : « *Per impositionem manuum presbyterii,* » qu'on rend aujourd'hui par ces mots : « *Per impositionem manuum episcopi.* »

3. L'ÉPISCOPAT EST PLUS ÉMINENT QUE LA PRÊTRISE

Il est de foi, et le Concile de Trente l'a défini, ² que les évêques sont supérieurs aux prêtres. Cette définition est contre Wickleff, Calvin, les Presbytériens et les Puritains, qui prétendent que les évêques ne sont pas plus que de simples prêtres. Leur supériorité se démontre (*jure divino*) par la loi divine qui, bien qu'elle ne soit pas explicitement définie par le Concile de Trente, est comprise dans une autre définition, dans celle qui affirme que, dans l'Eglise catholique, il y a une hiérarchie établie par ordre divin et composée d'évêques, de prêtres et de ministres; et disant que les évêques qui sont les successeurs des Apôtres, forment principalement cette hiérarchie.

Elle consiste surtout dans le pouvoir d'ordre et de juridiction que les évêques possèdent sur ce qui appartient aux

¹ « *De Syn.* » l. XIII, c. 13.

² CONC. DE TR., sess. XXIII, can. 7.

prêtres. En effet, outre le pouvoir qu'ils ont en commun avec les simples prêtres sur le corps réel et sur le corps mystique du Christ, les évêques reçoivent encore un pouvoir spécial : (1) *d'ordre*, qui consiste dans le pouvoir de confirmer, d'ordonner et de consacrer les églises, les vases sacrés, les autels, etc.; et (2) *de juridiction*; lequel pouvoir les établit gouverneurs, juges et pasteurs des diocèses à la tête desquels ils sont placés. Il est dans leurs attributions d'approuver les confesseurs, d'accorder des indulgences, de faire des lois, etc..

4. TROIS CHOSES REQUISES POUR CONSTITUER UN ÉVÊQUE :
(1) L'ÉLECTION ; (2) L'INSTITUTION ; (3) L'ORDINATION
OU CONSÉCRATION.

Trois choses sont requises pour faire un évêque : *l'élection*, *l'institution* et *l'ordination ou consécration*.

(1) *L'élection* peut être le fait de l'inspiration de l'Esprit-Saint, d'une enquête sérieuse ou d'une entente, selon les paroles du quatrième Concile de Latran, can. 24.

(2) *L'institution*, qui appartient au pontife romain, consiste dans l'approbation du sujet désigné, et dans la Bulle de confirmation par laquelle le pape donne à l'évêque élu la liberté de choisir l'évêque par lequel il désire être consacré.

(3) *L'ordination ou consécration*, à laquelle doivent prendre part trois évêques, dont l'un est appelé le prélat consécrateur, et les deux autres, ses assistants.

5. LES ÉVÊQUES, SUCESSEURS DES APOTRES.
LEURS PRINCIPAUX DEVOIRS

Les évêques sont les successeurs des apôtres ; et une fois canoniquement institués, ils ont pleine et entière juridiction

dans tout leur diocèse, restant toutefois subordonnés au Souverain Pontife.

On désigne souvent un évêque par le nom d'*ordinaire*, parce qu'il a la juridiction ordinaire dans son diocèse. Dans toutes les églises de son diocèse, il peut célébrer pontificalement. Dans son propre diocèse, il a la préséance sur tous les autres évêques et archevêques, excepté le métropolitain.

Les principaux devoirs de l'évêque sont de résider dans son diocèse, de prêcher par lui-même ou par ses délégués, de prier fréquemment, et, les dimanches et les fêtes, d'offrir le saint sacrifice pour son troupeau, de visiter les différentes églises sur lesquelles s'étend sa juridiction, etc., de gouverner en toute paix son peuple, de se garder toujours, lui et son église, en union étroite avec le siège apostolique.





CHAPITRE IV

LE MINISTRE ET LE SUJET DES SAINTS ORDRES

Le Ministre :

1. Le Ministre ordinaire de l'Ordre.
2. Le Ministre extraordinaire des Ordres mineurs : Sous-diaconat et Diaconat.

Le Sujet :

1. Conditions requises pour recevoir valablement les saints Ordres : (1) Sexe masculin. (2) Le Baptême. (3) L'intention.
2. Conditions requises pour la réception licite de ce sacrement : (1) Vocation divine. (2) Science. (3) Pureté de vie. (4) Être confirmé. (5) N'être empêché par aucune irrégularité.
3. Douze irrégularités ecclésiastiques.
4. L'obligation de recevoir ou de ne pas recevoir les Ordres.
5. Les signes d'une vocation divine. Avis aux parents et aux enfants à propos de l'état ecclésiastique.

Le Ministre

I. LE MINISTRE ORDINAIRE DE L'ORDRE

L'évêque est le ministre ordinaire de ce sacrement. C'est ce qu'a défini le Concile de Florence, et plus tard le Concile de Trente. Voici les termes de ce dernier Concile : « Si quelqu'un dit que les évêques.... n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner, ou que ce pouvoir qu'ils possèdent, est commun à eux et aux prêtres, qu'il soit anathème. » ¹

Nous lisons dans la Sainte Ecriture que l'ordination n'était conférée que par les Apôtres, ou par ceux que les Apôtres avaient consacrés comme évêques. Ce sont les Apôtres qui imposèrent les mains aux premiers diacres ; Paul et Barnabé ordonnèrent des prêtres pour les Eglises de Lystra, d'Icone et d'Antioche ; ² Timothée fut consacré évêque par saint Paul ; ³ et le même Apôtre apprend à Timothée et à Tite à en ordonner d'autres. ⁴ D'après l'enseignement de saint Thomas, il est de toute convenance que les ministres supérieurs de l'Eglise aient seuls le pouvoir de consacrer ceux qui doivent être ses ministres. Nous ne lisons nulle part, pas même aux jours des plus cruelles persécutions, que les simples prêtres aient ordonné d'autres prêtres. Au contraire, d'après le témoignage des Pères de l'Eglise et de tous les théologiens, on a toujours regardé les évêques comme les ministres de ce sacrement.

¹ CONC. DE TR., sess. XXIII, can. 7.

² ACT. VI. 6, et XIV. 22.

³ II TIM. I. 6.

⁴ I TIM. III. 4 ; Tit. I.

2. LE MINISTRE EXTRAORDINAIRE DES ORDRES MINEURS : SOUS-DIACONAT ET DIACONAT

Tous les auteurs admettent que les prêtres ne peuvent pas, même par une délégation du souverain Pontife, être les ministres *extraordinaires* de l'épiscopat et de la prêtrise. Ils peuvent cependant, par une délégation de ce genre, être les ministres extraordinaires des autres ordres. Ce point est certain et admis par tous pour la tonsure et pour les ordres mineurs. C'est l'opinion la plus probable pour le sous-diaconat et le diaconat ; la raison, sur laquelle s'appuie cette opinion, est la Bulle d'Innocent VIII (1487) qu'on regarde comme authentique, et qui accordait aux Abbés Cisterciens la faculté de conférer ces deux ordres à leurs sujets.

Le Sujet

Après ces explications sur les divers degrés de l'ordre, nous allons voir les conditions ou dispositions requises chez ceux qui sont appelés à l'état ecclésiastique.

I. CONDITIONS REQUISES POUR RECEVOIR VALIDEMENT LES SAINTS ORDRES : (1) SEXE MASCULIN. (2) LE BAPTÊME. (3) L'INTENTION.

Pour recevoir validement les Ordres, il faut : (1) Être du sexe masculin. (2) Être baptisé. (3) Avoir l'intention de recevoir ce sacrement.

(1) La première condition est requise, parce que les fonctions ecclésiastiques sont interdites aux femmes. Cette

défense et l'incapacité des femmes sont fondées sur la loi de nature, et ont toujours été la règle en pratique sous la loi de Moïse, et depuis l'origine du christianisme. Si une femme avait été jugée digne de cet honneur, c'eût été sans doute la Sainte Vierge Mère de Dieu. Ni Notre Seigneur, ni les Apôtres ne l'ont ordonnée.

La volonté de Dieu sur ce point nous est révélée par saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens : « Que les femmes se taisent dans les Eglises, parce qu'il ne leur est pas permis d'y parler : mais elles doivent être soumises, selon que la loi l'ordonne. Si elles veulent s'instruire de quelque chose, qu'elles le demandent à leurs maris, lorsqu'elles seront dans leurs maisons ; car il est honteux à une femme de parler dans l'Eglise. » ¹

C'est pourquoi il n'est point conforme à la dignité chrétienne que des femmes s'arrogent le rôle de prêcher la parole de Dieu. Et si ce serait une honte pour elles de le faire à l'église, que penserait saint Paul de celles qui le font dans les rues, sur les places, ou dans des salles publiques, à l'exemple des énergumènes de nos jours ? En tout cas, leur sexe les rend incapables de recevoir valablement une ordination.

(2) Il faut avoir reçu le baptême pour la validité des ordres, parce qu'il est la porte des autres sacrements, et qu'on n'en peut recevoir aucun si on n'est pas préalablement marqué du caractère baptismal.

(3) On ne peut conférer à personne un sacrement contre sa volonté. C'est une conséquence rigoureuse de la doctrine générale sur la part qui revient au sujet dans la réception d'un sacrement. Il faut donc chez les adultes, une certaine

1 I COR. XIV. 34.

intention pour recevoir valablement les ordres qui imposent des devoirs si graves et des obligations si rigoureuses.

Il y a une difficulté au sujet de l'ordination des enfants qui n'auraient pas l'âge de raison. L'opinion commune est qu'une telle ordination serait valide ; mais que ceux qui auraient été ordonnés dans ces conditions, ne seraient pas tenus aux obligations de l'état clérical, du célibat, par exemple, s'ils n'étaient pas résolus plus tard à rester dans cet état.

2. CONDITIONS REQUISES POUR LA RÉCEPTION LICITE DE CE SACREMENT : (1) VOCATION DIVINE. (2) SCIENCE. (3) PURETÉ DE VIE. (4) ÊTRE CONFIRMÉ. (5) N'ÊTRE EMPÊCHÉ PAR AUCUNE IRRÉGULARITÉ.

Je vais indiquer quelques-unes des conditions requises pour qu'un sujet puisse recevoir licitement une ordination. La connaissance en peut être utile pour les parents qui désirent voir leurs fils devenir prêtres, et utile aussi aux jeunes gens qui se destinent à l'état ecclésiastique. Pour recevoir licitement le sacrement de l'ordre, il est nécessaire, outre l'état de grâce : (1) d'avoir une vocation divine, c'est-à-dire d'être appelé de Dieu ; — « Vous ne m'avez pas choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis, » dit notre Sauveur ; (2) d'avoir la science ecclésiastique suffisante ; (3) d'être d'une pureté de vie qui soit un gage de persévérance pour l'avenir ; (4) d'être confirmé ; (5) de n'avoir aucune *irrégularité*, c'est-à-dire, de n'être sous le coup d'aucun empêchement canonique.

3. DOUZE IRRÉGULARITÉS ECCLÉSIASTIQUES

Afin de satisfaire à cette dernière condition, il est nécessaire que le candidat au sacerdoce soit :

(1) Né d'un mariage légitime. De sorte que les enfants illégitimes sont irréguliers, à moins qu'ils n'aient été légitimés suivant la loi commune par le mariage subséquent des parents, ou par la profession religieuse.

(2) De l'âge voulu par les canons, c'est-à-dire, prescrit par le Concile de Trente, ¹ — vingt-deux ans pour le sous-diaconat, vingt-trois pour le diaconat, et vingt-cinq pour la prêtrise. Il suffit que l'année soit commencée ; c'est-à-dire que, une fois dans sa vingt-deuxième, dans sa vingt-troisième ou vingt-cinquième année, un jeune homme peut être promu aux ordres.

(3) Il faut qu'il soit sain d'esprit. Les idiots et les insensés ne peuvent pas recevoir ce sacrement, parce qu'ils sont incapables de remplir les fonctions saintes du sacerdoce.

(4) Qu'il soit exempt de toute notable difformité corporelle, qui risquerait d'exposer le prêtre à la dérision et au manque de respect ; ce qui nuirait à son influence et à son ministère. C'est la raison qui empêche les jeunes gens dans ce cas d'être admis aux saints ordres.

(5) Qu'il soit libre : de sorte qu'à l'époque de l'esclavage ceux qui étaient en servitude, sous l'empire de quelque maître, ne pouvaient pas, avant leur affranchissement, être ordonnés.

(6) Il faut que le jeune homme jouisse d'une bonne réputation. Cette condition est nécessaire pour l'utile accomplissement des œuvres du ministère. Ceux qui auraient été reconnus coupables de quelque crime, entachant leur nom de déshonneur ou d'infamie ne pourraient pas recevoir les ordres, à moins qu'ils n'eussent recouvré leur bonne réputation par une longue vie d'édification.

(7) Un homme qui a été marié deux fois, ou qui a épousé une veuve, ne peut pas, lors même qu'il serait devenu veuf, être promu aux ordres, parce que ces divers mariages enlèvent à son ordination la signification de l'union du Christ avec son Eglise.

(8) Il faut que le candidat n'ait privé personne de la vie, ni par crime, ni d'une manière licite, pas plus dans une guerre offensive que dans une guerre défensive, juste ou non. C'est pour ce motif, et pour d'autres raisons d'utilité publique, que les séminaristes devraient être exempts du service militaire. Il faut aussi que le candidat n'ait prononcé juridiquement aucune sentence de mort, ou n'en ait provoqué aucune directement. D'où il suit que les juges et les avocats qui ont proposé une sentence de ce genre ou y ont pris part, sont irréguliers, et ne peuvent pas, sans une dispense, recevoir les saints ordres.

(9) Le candidat ne doit avoir causé aucune mutilation volontaire sur lui ou sur une autre personne. Les médecins et les chirurgiens sont donc irréguliers, s'ils ont fait quelque opération de ce genre.

(10) Ceux qui sont nés dans l'hérésie, ceux qui se sont convertis d'une secte hérétique, ont besoin d'une dispense avant d'être ordonnés.

(11) Ceux qui par leur faute ont reçu un ordre sacré pendant qu'ils étaient irréguliers, ou ont exercé illicitement les fonctions solennelles des saints ordres, sans avoir été ordonnés, ont besoin d'une dispense.

(12) Ceux qui ont réellement été baptisés deux fois.

Telles sont les principales irrégularités et incapacités qui s'opposent à la réception des saints ordres. Quelques-unes sont levées par la dispense du souverain pontife. Inutile d'en donner ici de plus amples explications, ni d'exposer les raisons à donner pour en obtenir la dispense. Tout cela est affaire aux théologiens plutôt qu'aux fidèles en général.

4. L'OBLIGATION DE RECEVOIR OU DE NE PAS RECEVOIR LES ORDRES

Le sacrement de l'ordre a été établi, comme je l'ai déjà dit, pour le bien des fidèles en général, beaucoup plus que pour celui des particuliers. « Car tout pontife, dit l'apôtre saint Paul, est pris d'entre les hommes, et établi par les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu ». ¹ Nul, régulièrement parlant, n'est donc obligé de recevoir la prêtrise, puisqu'elle n'est pas obligatoire pour les individus, comme les autres sacrements, et qu'elle n'est pas nécessaire au salut. Toutefois, ceux qui sont appelés de Dieu et qui ont une vocation au sacerdoce, sont tenus de recevoir ce sacrement. Ne pas répondre à leur vocation serait mépriser la volonté de Dieu, et mettre leur salut en danger.

Quand Dieu appelle un homme à un état de vie particulier, il lui prépare des grâces spéciales pour cet état. Mais si cet

homme rejette l'appel de Dieu, et choisit lui-même une autre condition de vie, il renonce par le fait à ces grâces, et se prive ainsi des moyens de sainteté que Dieu lui destinait. Il peut bien se faire que le sacrement de l'ordre ne soit pas par lui-même nécessaire au salut; mais il peut l'être par accident pour ceux que Dieu appelle à une vocation ecclésiastique.

D'autre part, ceux qui ne sont pas appelés, ne doivent pas recevoir les saints ordres. Ce serait une intrusion dans le sanctuaire, et c'est à Dieu de choisir ses ministres. « Que nul, dit saint Paul, ne s'attache à soi-même cet honneur; il faut y être appelé de Dieu comme Aaron. »¹

Il y a donc une double obligation vis-à-vis de l'état ecclésiastique: celle de ne pas l'embrasser sans une vocation divine, et celle de ne point s'y refuser, lorsqu'on a l'honneur de cet appel divin.

5. LES SIGNES D'UNE VOCATION DIVINE. AVIS AUX PARENTS ET AUX ENFANTS A PROPOS DE L'ÉTAT ECCLÉSIASTIQUE

Les principaux signes de cette vocation sont : (1) Un attrait pour les fonctions saintes ; (2) une aptitude suffisante pour les remplir ; (3) une grande pureté d'intention ; c'est-à-dire, le désir principal et surnaturel de travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes.

Tout ce que nous avons dit nous amène à la conclusion que les parents ne peuvent, sous aucun prétexte, s'opposer à la vocation de leurs enfants que Dieu appelle au sacerdoce. Toute opposition injuste de leur part serait : (1) Une usurpation contraire aux droits que leurs enfants tiennent de Dieu ;

¹ HÉB. v. 4.

(2) la cause, très souvent, du malheur de leurs enfants, et quelquefois, de leur perte éternelle ; (3) une preuve qu'ils n'ont pas un véritable esprit chrétien, et qu'ils n'apprécient pas la grâce et l'honneur que Dieu veut leur faire en choisissant et en appelant un de leurs enfants à son service et à son saint ministère.

De toutes les œuvres de charité, l'une des plus importantes, c'est de favoriser, par la prière et par des dons, les vocations ecclésiastiques : faire ou contribuer à former un prêtre, c'est aider au salut d'un grand nombre d'âmes.

Les fidèles ne devraient jamais oublier que Jésus-Christ a envoyé ses Apôtres à travers le monde comme des agneaux au milieu des loups ; que Satan n'a jamais cessé de travailler par tous les moyens possibles à la ruine du sacerdoce catholique. C'est le but impie auquel tendent aujourd'hui les efforts incessants des francs-maçons et des sociétés secrètes, des libres-penseurs et des rationalistes du monde entier. Nous devrions donc, pour cette raison, aujourd'hui plus que jamais, respecter le prêtre, l'aimer, et lui obéir comme au ministre de Dieu. Ceux qui sont animés de ces sentiments à l'égard du sacerdoce, s'efforceront de réparer les injures dont on le couvre ; et ils seront enrichis eux-mêmes de toutes ces grâces précieuses dont le sacrement de l'Ordre est la source. Jésus-Christ disait à ses Apôtres : « Celui qui vous écoute, m'écoute ; celui qui vous méprise, me méprise ; et celui qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé. » ¹

C'est aussi un devoir pour les fidèles de prier pour les prêtres (1) parce que, eux, prient sans cesse pour les fidèles, et se sacrifient entièrement pour leur salut ; (2) parce que les

1 S. Luc. x. 16.

fidèles ont besoin de prêtres vertueux et zélés, qui les dirigent avec sagesse et prudence dans les voies du salut ; (3) parce que l'Eglise invite tous ses enfants à s'unir dans des prières de ce genre, toutes les fois que de nouveaux ministres reçoivent la consécration. Tel est aussi l'objet des jeûnes et des prières, pendant les jours des quatre-temps. ¹

¹ Voy. M. MOULIN, *passim*.





Le Sacrement de Mariage

CHAPITRE PREMIER

FIANÇAILLES OU ENGAGEMENT MATRIMONIAL

1. Les fiançailles : signification et division. (1) Solennelles ou privées.
(2) Absolues ou conditionnelles.
2. Effets ou conséquences des fiançailles. (1) En vertu de la loi naturelle.
(2) En vertu de la loi canonique.
3. Dissolution des fiançailles, ou rupture de l'engagement matrimonial.
Huit moyens de dissolution, et raisons.
4. Remarques à propos du temps des fiançailles.

Avant de parler du sacrement de Mariage, je crois nécessaire de dire quelques mots des fiançailles, ou engagement matrimonial, qui précèdent naturellement la réception du sacrement.

I. LES FIANÇAILLES :

SIGNIFICATION ET DIVISION. (1) SOLENNELLES OU PRIVÉES

(2) ABSOLUES OU CONDITIONNELLES.

On entend par fiançailles « la promesse d'un mariage prochain. » C'est une *promesse* réelle, non simplement une intention, un désir, ou une résolution, même exprimés en paroles. Il faut aussi que la promesse soit réciproque, faite par les deux partis.

Une promesse d'un mariage prochain, parce que la promesse du mariage au moment même, ou exprimée en termes qui indiqueraient le temps présent, constituerait le contrat du mariage, et non simplement les fiançailles.

(1) Les fiançailles peuvent être *solemnelles* ou *privées*, *absolues* ou *conditionnelles*. Elles sont *solemnelles*, si elles sont contractées devant le prêtre de la paroisse, ou en présence de témoins. Elles sont *privées*, si elles sont faites sans le prêtre et sans témoin. Les fiançailles *solemnelles* sont tombées en désuétude ; elles sont aujourd'hui chose rare, presque inconnue, si ce n'est dans les pays absolument catholiques. Anciennement, les fiançailles étaient une cérémonie plus importante qu'aucune autre des temps présents. Il y avait échange de serments ; on offrait à la fiancée des présents en rapport avec la condition des deux partis ; et on célébrait cet engagement par des réjouissances et des fêtes. Lorsque Eliézer rencontra pour la première fois Rébecca auprès du puits, et qu'il la vit agir de la manière qu'il avait demandée comme preuve du succès de sa mission, il lui offrit immédiatement un anneau d'or et deux bracelets. Puis, après avoir obtenu son consentement et celui de ses parents, il apporta

pour sa fiancée des bijoux d'or et d'argent, et offrit également des choses précieuses à son frère et à sa mère. ¹

Tout cela nous donne une idée de la solennité des fiançailles dans les temps anciens. Les fiançailles *solennelles* ne sont pas parmi nous d'un usage ordinaire. Mais, *solennelles* ou *privées*, elles deviennent un engagement réel, si elles sont accompagnées de la condition essentielle, c'est-à-dire, de la promesse réelle d'un mariage futur. Cette promesse, pour être valide, doit être réfléchie et exprimée par quelque signe extérieur.

(2) Les fiançailles sont *absolues* ou *conditionnelles*. Si les conditions sont exécutées au temps fixé, la promesse est valide. Si elle est soumise à un évènement futur, elle devient valide dès que cet évènement a eu lieu, pourvu qu'aucun des partis n'ait rétracté son consentement avant la réalisation de la condition. Une promesse arrachée par la crainte ne constituerait pas des fiançailles valides. Et, dans le cas d'un empêchement ecclésiastique, la condition, si le pape donnait une dispense, n'invaliderait pas la promesse, qui deviendrait réelle une fois la dispense obtenue. Dans ce cas, le consentement devrait être renouvelé après la réception de la dispense.

Que les fiançailles soient *solennelles* ou *privées*, elles sont valides et obligatoires, si elles sont faites dans la condition exprimée dans la définition. Si les jeunes gens ne comprennent pas la nature de ce contrat, et n'ont pas l'intention sérieuse de s'engager, la promesse d'un mariage prochain n'est pas considérée comme des fiançailles réelles. Mais, quand la promesse est sérieuse, qu'elle est faite avec la pleine

¹ GEN. XXIV. 22, 53.

connaissance de l'obligation qu'elle impose, et qu'elle est acceptée ; alors, elle constitue de véritables fiançailles. Elle est ordinairement confirmée, encore de nos jours, par des présents offerts à la fiancée et par l'anneau.

2. EFFETS OU CONSÉQUENCES DES FIANÇAILLES. (1) EN VERTU DE LA LOI NATURELLE. (2) EN VERTU DE LA LOI CANONIQUE

Ces effets résultent :

(1) De la loi naturelle. De ce chef, elles constituent une grave obligation, qui est un devoir de justice, de contracter mariage avec la personne à laquelle la promesse en a été faite. Il y a défense formelle et *sub gravi* d'épouser une autre personne, aussi longtemps que dure le premier engagement. Une juste compensation pécuniaire peut être exigée de celui des deux partis qui, sans un juste motif, rompt l'engagement contre la volonté de l'autre.

(2) De la loi canonique qui établit un empêchement appelé d'*honnêteté publique* (*publica honestas*), résultant d'un engagement valide. D'où il suit qu'aucun des partis ne peut épouser un parent de l'autre au premier degré. C'est-à-dire qu'un homme, qui a été valablement engagé, ne peut épouser ni la mère, ni la sœur de la personne avec laquelle il était fiancé. Cet empêchement subsiste même après que l'engagement a été mutuellement rompu, ou après la mort de l'un des partis.

3. DISSOLUTION DES FIANÇAILLES, OU RUPTURE DE L'ENGAGEMENT MATRIMONIAL. HUIT MOYENS DE DISSOLUTION, ET RAISONS.

La dissolution peut avoir lieu : (1) par suite d'un consentement mutuel, suivant l'axiome des lois humaines qui veut qu'une chose puisse être annulée par la cause qui lui a donné naissance.

(2) Par suite d'un empêchement invalidant le mariage ; tel serait le cas d'affinité provenant d'un commerce illicite du fiancé avec une proche parente de la fiancée, ou *vice versâ*.

(3) Par suite d'un mariage subséquent avec une autre personne. L'un des partis se fiançant avec une tierce personne, l'autre parti a droit de rompre son engagement. Mais les premières fiançailles ne sont pas annulées par les secondes.

(4) Un vœu solennel, ou la profession religieuse dans un ordre approuvé, sont une dissolution des fiançailles antérieures.

L'entrée en religion, ou un simple vœu de chasteté rendant les fiançailles susceptibles d'annulation, de sorte que la personne qui reste dans le monde, ou qui n'a pas fait de vœu, est libre de rompre son engagement.

(5) La fornication survenant après l'engagement est considérée comme une raison suffisante pour la personne innocente de renoncer à sa promesse. Si le crime a été commis avant l'engagement et n'est découvert qu'après, un homme peut certainement rompre les fiançailles qu'il a contractées par ignorance avec une personne coupable. Dans certaines circonstances, la femme peut rompre l'engagement pris envers un homme coupable, surtout si, au moment des

fiançailles, elle a été trompée par l'assurance qu'on lui donnait qu'il n'y avait aucun crime de ce genre. Cette décision s'applique non seulement à la fornication corporelle, mais aussi au cas de fornication spirituelle, c'est-à-dire, au cas d'hérésie ou d'apostasie.

(6) La rupture des fiançailles peut-être motivée par un changement notable dans l'esprit, dans le corps, ou dans le caractère ; par un défaut antérieur tenu secret, et qui, s'il avait été connu, aurait empêché la personne innocente de donner sa promesse. Les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si une personne devenant très riche, ou recevant l'offre d'un riche mariage, aurait en cela une raison suffisante pour l'autoriser à rompre son premier engagement. En pratique, une telle conduite n'est pas à conseiller ; la seule considération des richesses ou d'une position plus avantageuse ne serait pas une raison suffisante de rompre une promesse antérieure.

(7) Les fiançailles seraient aussi rompues par le départ de l'une des personnes qui s'en irait en pays lointain, ou qui resterait trop longtemps absente.

(8) La dissolution peut être prononcée par l'autorité d'un juge ou d'un tribunal ecclésiastique.

4. REMARQUES A PROPOS DU TEMPS DES FIANÇAILLES

A propos d'un délai trop prolongé, je dois dire qu'un engagement trop long, avant le mariage, non seulement n'est pas nécessaire, mais n'est point à conseiller. Il n'est pas nécessaire qu'on ait plusieurs mois pour connaître son caractère et ses dispositions réciproques, et pour voir si on est capable de passer sa vie ensemble, comme homme et

femme, ce qui est le but des fiançailles. Faire la cour trop longtemps, et chercher des fréquentations trop multipliées, etc., fait plus de mal que de bien, et souvent n'amène pas autre chose que des occasions de péché pour des jeunes gens que la promesse de se marier entraîne à chercher la solitude, et qui sont ainsi exposés au danger. Je connais plus de mariages heureux qui ont été contractés après de courtes fréquentations, que je n'en connais dont les premiers engagements ont traîné en longueur. Bien des engagements de ce genre se seraient terminés par une heureuse union, et qui, en se prolongeant, n'ont produit chez les intéressés que la désillusion qui a duré ensuite jusqu'à la fin de leurs jours.





CHAPITRE II

LE MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME CONTRAT NATUREL

1. Le mariage : sens et nature.
2. Le mariage est un contrat véritable.
3. Trois sortes de mariages : *legitimum, ratum et consummatum*.
4. L'institution du mariage considéré comme un contrat naturel.
5. Obligation ou nécessité du mariage.

Le mariage peut être considéré comme un *contrat naturel* et comme un sacrement de la loi nouvelle.

Je me bornerai, dans ce chapitre, à étudier le mariage comme étant une condition de la loi de la nature, et à exposer ses obligations comme contrat naturel.

A ce point de vue, nous considérerons sa *nature*, son *institution* et ses *obligations*.

I. LE MARIAGE : SENS ET NATURE

On fait dériver le mot mariage de *mater*, mère, parce qu'il faut qu'une femme soit mariée pour qu'elle devienne mère ; et parce que c'est à elle qu'il appartient de concevoir, d'enfanter et d'élever les enfants. On lui donne aussi les noms d'*union conjugale*, de *noces*, de *cérémonie nuptiale*. Le mot *mariage* vient mieux aussi de *mari* (mas, maris), époux.

Le mariage se définit : « L'union nuptiale de l'homme et de la femme par un lien perpétuel, » les attachant l'un à l'autre dans une société indissoluble.

C'est « l'acte d'unir l'homme et la femme pour la vie » (*in fieri*) ; et c'est « la condition de l'union existant entre l'homme et la femme » (*in facto*).

L'essence du mariage, au point de vue du contrat, consiste dans l'acte par lequel deux personnes de différent sexe, — un homme et une femme, — capables d'un tel contrat, — s'unissent par le lien conjugal qui est le résultat de leur consentement mutuel. Comme contrat permanent, il consiste dans le lien qui les unit, et qui naît de leur action et de leur consentement.

2. LE MARIAGE EST UN CONTRAT VÉRITABLE

Le mariage est un contrat véritable, parce qu'il est un accord entre deux personnes sur une seule et même chose ; il est supérieur à tous les autres contrats dans son origine, dans son objet et dans sa fin.

Dans son origine qui est de droit naturel et de droit divin, tandis que les autres contrats ne tirent leur origine que des

lois humaines ou du droit des gens. L'objet du mariage a été en quelque sorte déterminé par Dieu lui-même. Il ne peut pas être modifié par les stipulations ou les conditions des parties contractantes. Dans tous les autres contrats, les parties intéressées peuvent à leur gré introduire des modifications nouvelles et diverses stipulations. Nous expliquerons plus tard la fin du mariage.

C'est un contrat *naturel, moral et religieux*. A un point de vue secondaire et accessoire, c'est aussi un contrat civil ; — c'est-à-dire, au point de vue des effets civils qui sont séparables du contrat de mariage. Mais le contrat lui-même dépend de la loi divine et de la loi naturelle, et ne peut pas, comme les autres contrats, être soumis à la loi civile, si ce n'est d'une manière secondaire et accessoire, comme nous venons de le dire.

3. TROIS SORTES DE MARIAGE :

Legitimum, ratum ET *consummatum*

Le mariage s'appelle *legitimum, ratum* et *consummatum*. Je vais donner une fois pour toutes le sens de ces termes, et nous les garderons plus loin comme les plus convenables et les plus propres pour exprimer l'enseignement catholique sur certains points qui touchent au mariage. On appelle *legitimum* le mariage qui est contracté conformément à la loi et entre personnes capables, non baptisées ; tel est le mariage valide entre infidèles. On appelle *ratum* celui qui est validement contracté entre personnes baptisées, et qui a été ratifié par l'Eglise. On l'appelle *consummatum*, quand ceux qui sont validement mariés ont usé de leurs droits conjugaux. De sorte que le mariage des infidèles s'appelle simplement

legitimum; le mariage des fidèles non encore consommé s'appelle simplement *ratum*. Il ne saurait donc se présenter dans la suite aucune difficulté à propos du sens de ces mots *ratum et consummatum*.

4. L'INSTITUTION DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME UN CONTRAT NATUREL

Il fut institué par Dieu (1) Implicitement dans la création d'Adam et d'Eve. Dieu, en effet, en créant nos premiers parents de sexe différent et capables de reproduire des enfants, a voulu que la race humaine se propageât par la génération, et aussi, par l'union conjugale de l'homme et de la femme qui procurerait le bien de leur progéniture. La nature, pas plus que son Auteur, n'ont en vue uniquement la génération des enfants, mais aussi leur entretien et leur éducation. Les parents seraient dans l'impossibilité de pourvoir à cette éducation et à cet entretien, si les enfants n'étaient certains et reconnus; ce qui ne pourrait avoir lieu sans une obligation rigoureuse unissant l'homme et la femme en une même vie et en une même société : c'est le sens du mariage.

(2) Explicitement Dieu a institué le mariage lorsqu'il forma la femme d'une côte de l'homme, et la lui donna comme une aide, en leur disant : « Croissez et multipliez. » Ces paroles d'Adam : « Celle-ci est la chair de ma chair et l'os de mes os, » furent inspirées de Dieu pour montrer la divine institution du mariage.

5. OBLIGATION OU NÉCESSITÉ DU MARIAGE

Comme le mariage n'est nécessaire que pour le bien du plus grand nombre, pour la perpétuité de la race humaine, le

précepte ou l'obligation n'oblige que la masse ou la communauté, et c'est à la communauté à remplir ce précepte.

Comme il n'est pas nécessaire à la perfection de l'individu, il n'oblige pas tel ou tel individu en particulier, si ce n'est dans l'hypothèse où la rareté des personnes mettrait en danger l'existence de l'espèce humaine.

Au commencement du monde, et après le déluge, le précepte du mariage était obligatoire pour les particuliers ; mais il ne le fut pas ensuite, pas même sous la loi mosaïque, comme l'ont pensé quelques auteurs, et sûrement pas sous la loi nouvelle.

Par accident, certains individus peuvent être dans l'obligation de se marier, par exemple, s'ils sont fiancés, ou s'il s'agit de légitimer des enfants, etc..





CHAPITRE III

LE MARIAGE COMME SACREMENT

1. Définition.
2. Parmi les chrétiens le sacrement est inséparable du contrat de mariage.
3. Le contrat élevé par N. S. à la dignité de sacrement.
4. *Matière, forme et ministre.* (1) La matière. (2) La forme. (3) Le ministre.
5. Sujet de ce sacrement.
6. Ses effets.
7. Cause efficiente, ou consentement requis.
8. Consentement conditionnel.
9. La question du consentement des parents.
10. Des fins du mariage, et du choix d'un état de vie.

I. DÉFINITION

« Le mariage est un sacrement qui sanctifie le contrat de l'union chrétienne et donne une grâce spéciale à ceux qui le reçoivent dignement. »

« Le mariage est un sacrement qui donne à l'homme et à la femme la grâce de vivre heureux ensemble, et d'élever leurs enfants dans la crainte et l'amour de Dieu. »

2. PARMIS LES CHRÉTIENS LE SACREMENT EST INSÉPARABLE DU CONTRAT DE MARIAGE

Pie IX, dans sa lettre au roi de Sardaigne, le 19 septembre 1852, s'exprime ainsi : « C'est un article de foi que Jésus-Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement ; la doctrine catholique, affirme que le sacrement n'est pas simplement une qualité accidentelle ajoutée au contrat, mais qu'il est de l'essence même du mariage chrétien. De sorte que l'union conjugale, parmi les chrétiens, ne peut pas licitement avoir lieu sans le sacrement. En dehors du sacrement, le mariage n'est qu'un concubinage. » Et Léon XIII, dans son encyclique *Arcanum*, du 10 février 1880, nous dit : « La raison pour laquelle le mariage est un sacrement, c'est qu'il est un signe sensible qui donne la grâce, et qui nous représente l'union du Christ avec son Eglise. »

3. LE CONTRAT ÉLEVÉ PAR NOTRE SEIGNEUR À LA DIGNITÉ DE SACREMENT

Comme sacrement, le mariage remonte à Notre Seigneur, qui éleva le contrat naturel à la dignité de sacrement et lui donna le pouvoir de produire la grâce.

On ne sait pas très exactement à quelle époque Notre Seigneur institua ce sacrement. Certains auteurs croient que ce fut lorsqu'il dit, en parlant du mariage : « Celui qui créa l'homme au commencement, créa un homme et une femme...

Que l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a joint. » ¹
 D'autres croient qu'il l'éleva à la dignité de sacrement aux noces de Cana en Galilée. ² D'autres enfin veulent que Notre Seigneur ne l'ait mis au nombre des sacrements qu'après sa résurrection, lorsqu'il parlait à ses disciples du royaume de Dieu. ³

Les propositions opposées à cet enseignement sont condamnées dans le *Syllabus* de Pie IX. ⁴

On dit que le mariage *entre chrétiens* est un sacrement, parce que entre infidèles et personnes non baptisées, il ne peut y avoir sacrement. Ces personnes sont incapables de recevoir aucun autre sacrement avant le baptême. D'où il suit que, toutes les fois que des chrétiens font valablement un contrat de mariage, il faut qu'ils reçoivent en même temps le sacrement qui en est inséparable, que ces chrétiens soient hérétiques ou catholiques, que le mariage ait lieu dans une église catholique ou devant un ministre protestant, ou dans le bureau d'un officier civil. Si le mariage est valide et si les parties contractantes sont baptisées, elles ont reçu le sacrement.

Quand, en vertu d'une dispense pontificale, un chrétien épouse une infidèle, il n'est pas certain que le chrétien reçoive le sacrement. Il n'est pas sûr, en effet, que l'une des parties puisse recevoir le sacrement sans l'autre. La partie infidèle ne le reçoit certainement pas : de là le doute au sujet du conjoint qui est baptisé.

¹ S. MAT. XIX. 4, 6.

² S. J. II.

³ « *Le Compag. du Catéch.* »

⁴ PROP. 65, 66, et 73. (1864).

Il est certain, toutefois, que le mariage des infidèles devient sacrement, lorsque les deux époux se convertissent et reçoivent le Baptême.

4. *Matière, forme* ET *ministre*. (1) LA MATIÈRE
(2) LA FORME. (3) LE MINISTRE

Il y a dans le sacrement de mariage la matière *éloignée* et la matière *prochaine*. (1) La matière éloignée est le corps des personnes contractantes. La matière prochaine est l'abandon qu'elles se font mutuellement de leur corps ; ou elle consiste dans les paroles et dans les signes qui expriment leur consentement, par lequel chacune des parties donne à l'autre pouvoir sur son corps.

(2) La *forme* est l'acceptation mutuelle de leur corps, ou ces mêmes paroles et signes qui expriment cette acceptation.

La *matière* consiste dans la donation que les parties se font de l'une à l'autre ; et la *forme*, dans les paroles et les signes extérieurs par lesquels ils acceptent cette donation réciproque.

(3) Le *ministre*. — Il est certain que les parties contractantes, sont les ministres de ce sacrement, et non pas le prêtre officiant. Celui-ci ne fait que confirmer le mariage et le bénir, et on ne peut l'appeler que le ministre de la solennité du mariage. La raison en est que le contrat lui-même est le sacrement, et, conséquemment, ceux qui contractent ensemble s'administrant eux-mêmes le sacrement. Saint Thomas enseigne cette doctrine, qui est l'opinion unanime des théologiens pendant les cinq derniers siècles. « Les termes, dit le docteur angélique, qui expriment le consentement matrimonial, sont la forme de ce sacrement ; cette

forme ne consiste pas dans la bénédiction du prêtre qui n'est qu'une sorte de sacramental. Benoit XIV, dans sa lettre *Paucis abhinc*, à l'Archevêque de Goa, dit aussi : « Le contrat légitime est en même temps la matière et la forme du sacrement de mariage. Le don réciproque et légitime par des paroles ou des signes qui expriment le consentement intérieur, constituent la matière ; et pareillement, l'acceptation réciproque et légitime constitue la forme. »

Disons quelques mots du sujet de ce sacrement, de sa cause efficiente, et de ses fins.

5. SUJET DE CE SACREMENT

A propos des *sujets*, c'est-à-dire, de ceux qui peuvent recevoir ce sacrement, se présente la double question : Qui peut le recevoir valablement, et qui peut le recevoir licitement ? Peut le recevoir valablement, toute personne baptisée qui n'est pas sous le coup d'un empêchement naturel, ou d'un empêchement provenant de la loi de Dieu ou de l'Eglise. Pour le recevoir licitement, il faut être en état de grâce, puisque le mariage est un sacrement des vivants.

Bien que la confession, absolument parlant, ne soit pas nécessaire avant le mariage, puisqu'il n'y a aucun précepte qui en impose l'obligation, néanmoins, d'après le Rituel Romain, les personnes qui doivent se marier, sont fortement engagées à se confesser avant de recevoir ce sacrement.

6. SES EFFETS

Les effets de ce sacrement sont : (1) La grâce sanctifiante, ou une augmentation de la grâce, qui, on peut dire, unit l'âme des conjoints, et leur donne la force de résister aux

entraînements de la concupiscence. Quand saint Thomas enseigne qu'il est plus probable que le mariage confère la grâce, il parle de la grâce *adjuvante* qui aide l'homme à faire le bien, contre quelques scolastiques, qui soutenaient que ce sacrement conférait seulement la grâce qui empêche le péché, ou qui retire du mal. (*S. Th. in suppl., Q. 42, a. 3, in c., apud Van der Moeren*). (2) Il confère des grâces actuelles ou sacramentelles, quand le temps ou l'occasion le demandent, pour élever les enfants et les former à la vie chrétienne, pour supporter avec patience les diverses misères de la vie en commun, etc..

7. CAUSE EFFICIENTE, OU CONSENTEMENT REQUIS

D'après le Concile de Florence, la cause efficiente du mariage est, régulièrement parlant, le consentement mutuel exprimé par des paroles : (1) Il faut que le consentement réciproque soit exprimé extérieurement, ou par quelques signes extérieurs. Le consentement doit être aussi intérieur et libre, *exprimé régulièrement, par des paroles*, parce que c'est la manière ordinaire et la plus significative d'exprimer le consentement intérieur. Les muets peuvent exprimer leur consentement par des signes.

Les paroles doivent être formulées au présent, et non au futur. *Moi, un tel, je prends une telle*, et non pas : *Je prendrai pour mon épouse*, etc..

Les personnes absentes peuvent valablement contracter mariage, par un délégué ou par lettre ; mais ceci ne peut avoir lieu que pour un motif grave et avec le consentement de l'ordinaire. Les princes et les chefs des peuples contractent quelquefois mariage de cette manière.

8. CONSENTEMENT CONDITIONNEL

Le consentement ne saurait être conditionnel ; s'il était exprimé avec une condition opposée à la fin principale et à la substance de la vie conjugale, le mariage serait invalide.

Un consentement qui reposerait sur une chose future, par exemple, sur la condition d'une somme d'argent à recevoir, sur le consentement que donneront les parents, ne serait pas suffisant pour contracter mariage. Mais s'il dépend d'une condition passée ou présente, qui n'est pas opposée à la vie conjugale, le mariage serait valide, pourvu que la condition soit accomplie au moment du consentement.

La condition, acceptée de part et d'autre, de garder la chasteté, ne rendrait pas le mariage invalide.

La condition de faire élever les enfants dans l'hérésie et l'incroyance, quoique gravement coupable, n'invaliderait pas le mariage. Pendant que nous en sommes à cette question du consentement, nous devons parler de celui des parents pour le mariage de leurs enfants.

9. LA QUESTION DU CONSENTEMENT DES PARENTS

Le consentement des parents n'est pas nécessaire à la validité des fiançailles ni du mariage ; et le Concile de Trente ¹ frappe d'anathème ceux qui disent que le mariage des enfants, contracté sans le consentement des parents, est invalide, ou que les parents ont le pouvoir de valider ou d'invalider un mariage.

¹ CONC. DE TR., SESS. XXIV.

Cependant, on demande d'habitude le consentement des parents pour la licéité des fiançailles ou du mariage. Je dis qu'on — le demande d'habitude, — parce que si les parents ne sont pas raisonnables et refusent leur consentement sans cause suffisante, l'autorité ecclésiastique peut y suppléer. On conseille aux enfants de se montrer, sur ce point, pleins de déférence envers leurs parents, et de faire tout ce qui est possible pour obtenir leur consentement, lors même qu'il faudrait l'attendre quelque temps, ou le demander plusieurs fois.

Si le père et la mère ne sont pas du même avis au sujet du mariage d'un fils ou d'une fille, le consentement du père, ou même celui de la mère, pourrait suffire.

10. DES FINS DU MARIAGE, ET DU CHOIX D'UN ÉTAT DE VIE

Dieu, en instituant le mariage, s'est proposé trois fins que les personnes qui ont l'intention de se marier ne doivent pas perdre de vue : (1) La première, c'est pour que les époux se prêtent un mutuel secours ; (2) la seconde, pour avoir des enfants qui serviront Dieu ; — sainte Thérèse parle d'une dame qui désirait se marier dans l'unique but de laisser quelqu'un sur la terre, après elle, pour glorifier Dieu à sa place ; (3) la troisième fin est d'apporter un remède à l'incontinence. Ceci est plutôt un effet que le but, bien qu'on puisse aussi considérer ce remède comme une des fins du mariage.

Il serait aussi permis d'avoir, pour se marier, d'autres motifs honnêtes, par exemple, l'honneur d'une famille, la conservation de la paix et de l'union entre familles ou nations, une raison de santé. « Ceux qui songent à se marier

doivent prier pour implorer la pureté d'intention, » c'est-à-dire, la grâce d'entrer dans ce nouvel état de vie en vue d'y accomplir la volonté de Dieu, et de remplir les fins légitimes du mariage. Qu'ils demandent aussi à Dieu de les diriger dans leur choix, puisqu'il est manifeste que leur bonheur de la vie présente et de la vie future dépend en grande partie du choix qu'ils vont faire.

Avant de choisir un état de vie, on doit considérer dans quel état on fera plus sûrement son salut, l'état ecclésiastique, la profession religieuse, ou la vie conjugale. Dans ce but, on fera bien de consulter Dieu par la prière, et de prendre l'avis de son confesseur. ¹

¹ « *Compag. du Catéch.* » p. 325.





CHAPITRE IV

LES BÉNÉDICTIONS DU MARIAGE

1. Les trois bénédictions du mariage.
2. Devoirs des personnes mariées à l'égard de leurs enfants.
3. Leurs devoirs au point de vue de la fidélité.
4. Les devoirs qu'impose le mariage comme sacrement, et comment ce sacrement est le signe de l'union du Christ avec son Eglise.

I. LES TROIS BÉNÉDICTIONS DU MARIAGE

Par ce terme de bénédictions du mariage, on entend ce qui le rend bon, ce qui lui donne ce caractère d'honnêteté qui lui est propre, qui le rend agréable à Dieu et utile aux hommes. C'est : (1) La naissance des enfants qui seront élevés pour Dieu ; (2) une fidélité mutuelle ; (3) l'indissolubilité du lien conjugal, qui est signifié par l'union indivisible du Christ avec son Eglise.

Ces trois bienfaits sont une compensation à tous les soucis et aux divers désagréments de la vie conjugale.

Ce sont là des bienfaits, qui entraînent cependant des devoirs et des obligations dont nous devons dire quelques mots.

2. DEVOIRS DES PERSONNES MARIÉES A L'ÉGARD DE LEURS ENFANTS

Au point de vue des enfants, le mariage impose trois obligations : (1) Leur procréation ; (2) leur éducation physique ou entretien corporel ; (3) leur éducation morale et religieuse. Contre ces devoirs, pèchent (1) ceux qui par des moyens illicites empêchent la procréation des enfants, qui leur nuisent d'une façon quelconque, empêchent leur développement naturel ou leur naissance après la conception ; (2) ceux qui désavouent ou négligent leurs enfants, les exposent au danger de la suffocation, compromettent en quelque manière leur vie, ne leur procurent pas la nourriture ou les vêtements suffisants ; (3) ceux qui négligent de faire baptiser leurs enfants et de les faire instruire de la doctrine chrétienne.

3. LEURS DEVOIRS AU POINT DE VUE DE LA FIDÉLITÉ

La fidélité réciproque des conjoints appartient à la vertu de justice, et leur impose une double obligation : (1) L'obligation du devoir conjugal l'un envers l'autre, selon l'usage convenable du mariage. (2) L'obligation, non seulement en raison de la vertu de pureté, mais encore de justice, d'éviter avec d'autres personnes tout péché contre le sixième commandement.

L'obligation du devoir conjugal implique une dette rigoureuse de justice. Par conséquent, ceux qui volontairement, et sans un juste motif, refusent de s'y soumettre ; ceux qui volontairement se rendent incapables de remplir ce devoir, par des austérités et des fatigues exagérées, ou par des pratiques illicites, se rendent coupables d'un péché grave. Par suite de cette obligation, il n'est point permis à une personne mariée de rester longtemps, sans une juste raison, éloignée de son conjoint, contrairement à sa volonté.

Cette seconde obligation qu'impose la *fidélité*, appartient au sixième et au neuvième commandement ; et ce n'est pas le lieu de l'expliquer plus longuement.

4. LES DEVOIRS QU'IMPOSE LE MARIAGE COMME SACREMENT, ET COMMENT CE SACREMENT EST LE SIGNE DE L'UNION DU CHRIST AVEC SON ÉGLISE.

Nous ne prenons pas ici le mot sacrement dans son sens rigoureux, comme signe sensible produisant la grâce, mais comme le signe d'une chose sacrée, le signe de l'union du Christ avec son Eglise.

C'est fréquemment qu'on parle du mariage comme signifiant l'union du Christ avec son Eglise ; il est bon de donner à ce sujet quelques mots d'explication. Je les tire de saint Thomas : « Le mariage signifie l'union du Christ avec l'Eglise de deux manières : avant la consommation du mariage, il signifie cette union du Christ avec l'âme qui est vivifiée par la grâce, et qui peut être frappée de mort par le péché mortel. Mais, après que le mariage a été consommé, il signifie l'union du Christ avec l'Eglise dans son assumption de la

nature humaine dans l'unité de sa personne divine, qui est indivisible.»¹

Comme sacrement, et compris à ce point de vue, le mariage implique et impose le devoir de conserver la charité, la paix et l'harmonie des âmes, de se tenir en garde contre les discordes et contre tout ce qui pourrait être de nature à donner lieu à un motif de séparation ou de désunion. Pèchent contre ce devoir ceux qui troublent la vie d'un ménage, qui y font naître des disputes, des querelles, ou choses semblables.

Nous pouvons rapprocher de ces questions les propriétés ou attributs du mariage : son *indissolubilité* et son *unité*, qui demandent l'une et l'autre quelques explications.

¹ SUPP., Q. 61, A. 2.





CHAPITRE V

INDISSOLUBILITÉ DU VINCULUM OU LIEN CONJUGAL

1. Le mariage est indissoluble. La question considérée : (1) au point de vue du mariage *legitimum*. (2) Du mariage *ratum*. (3) Du mariage *ratum et consummatum*.
2. Erreurs principales contraires à cette indissolubilité.
3. Doctrine de l'indissolubilité prouvée par l'Écriture et par la tradition.
4. Le texte de saint Matthieu expliqué dans le sens catholique.
5. Le *vinculum*, ou lien conjugal, ne peut être dissous pour cause d'adultère.

I. LE MARIAGE EST INDISSOLUBLE. LA QUESTION CONSIDÉRÉE : (1) AU POINT DE VUE DU MARIAGE *legitimum*. (2) DU MARIAGE *ratum*. (3) DU MARIAGE *ratum et consummatum*.

D'après la loi divine, manifestée, comme nous l'avons vu, dans la première institution du mariage et dans les paroles du Christ, le *vinculum* ou lien conjugal est indissoluble. Pour

expliquer l'enseignement catholique sur ce point, je dois m'en référer à la division du mariage en *legitimum*, *ratum* et *consummatum*.

(1) Un mariage qui n'est que *legitimum*, c'est-à-dire, entre infidèles ou personnes non baptisées, lors même qu'il serait consommé, peut être dissous dans ce qu'on appelle le cas Paulin, ou le cas expressément enseigné par saint Paul.

(2) Un mariage *ratum*, c'est-à-dire, entre personnes baptisées, et non consommé, peut être dissous (i) par la profession solennelle dans un ordre religieux approuvé; (ii) par une dispense du souverain pontife.

(3) Un mariage *ratum* et *consummatum* n'est dissous que par la mort de l'un des conjoints.

(i) Le premier cas se trouve énoncé et promulgué dans le texte de l'Apôtre saint Paul : « Et si une femme fidèle a un mari qui soit infidèle, lequel consente à demeurer avec elle, qu'elle ne se sépare point de lui..... Si le mari infidèle se sépare d'avec sa femme qui est fidèle, qu'elle le laisse aller, parce qu'un frère ou une sœur ne sont point asservis en cette rencontre : mais Dieu nous a appelés pour vivre en paix, etc.. »¹

L'Apôtre enseigne dans ce passage que le mariage des infidèles, ou des personnes non baptisées, lors même qu'il a été consommé, peut être dissous dans le cas où l'un des conjoints se convertit à la foi et reçoit le baptême, et que l'autre, le conjoint non baptisé, refuse de vivre avec le conjoint converti, ou ne vit pas en paix avec lui, ou si leur vie sous le même toit est une cause d'offense envers le Créateur. Par ces offenses envers le Créateur, Innocent III dit qu'il faut entendre les blasphèmes du saint nom, ou des

¹ I. COR. VII. 13, 15.

tentatives dans le but d'entraîner le conjoint converti à des fautes graves. Ce privilège, qu'on appelle le cas Paulin, a été accordé par Jésus-Christ en faveur des fidèles, afin que les personnes récemment converties au Christianisme, et dès lors encore faibles dans la foi, ne fussent pas exposées à la perversion par les blasphèmes, les moqueries, etc. du conjoint infidèle. Les paroles de l'Apôtre s'entendent dans le sens de la dissolution complète du mariage. Ainsi les ont interprétées les saints Pères; et cette interprétation est reconnue exacte par les décrets des souverains pontifes aussi bien que par la pratique constante de l'Eglise.

Toutefois, le *vinculum* ou lien conjugal n'est pas rompu, tant que le conjoint baptisé ne contracte pas un autre mariage. Alors seulement, l'autre conjoint pourrait se remarier.

(ii) La dissolution d'un mariage *ratum*, validement contracté, mais non encore *consummatum*, peut avoir lieu, comme je l'ai dit : (1) Par l'entrée de l'un des conjoints dans un ordre religieux approuvé, et y faisant des vœux solennels; (2) par une dispense du souverain pontife.

Que ce mariage puisse être dissous par la profession solennelle dans un ordre religieux approuvé, c'est ce que démontrent divers exemples des saints et les décrets des Papes, particulièrement celui d'Innocent III, qui dit que, sur ce point, il suit la conduite de ses prédécesseurs; et le Concile de Trente le déclare également. ¹ On ne s'accorde pas pour dire en vertu de quelle loi a lieu cette dissolution. Les uns disent que c'est par la loi divine; d'autres, par la loi naturelle; mais l'opinion la plus commune est que c'est en

vertu de la loi ecclésiastique. Saint Thomas en explique la raison par une comparaison entre la mort physique et la mort spirituelle. Il dit que, de même que le mariage consommé est dissous par la mort, ainsi le mariage *ratum*, qui n'est qu'un lien spirituel, est dissous par la profession religieuse, qui est une mort spirituelle, par laquelle on meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Tous les auteurs conviennent aujourd'hui que le pape peut, par une dispense, dissoudre un mariage *ratum* et non *consummatum*. Ils le prouvent par la pratique constante des souverains pontifes, surtout pendant les derniers siècles, depuis Martin V jusqu'à Léon XIII.

Le Rév. S. B. Smith, dans ses « Eléments de Législation Ecclésiastique, » donne les formalités à suivre pour obtenir l'annulation d'un mariage *ratum* et non *consummatum* :

« Pour que la dissolution d'un mariage soit valide, dans ce cas, qu'elle ait lieu par suite d'une dispense pontificale ou par suite d'une profession religieuse, il faut que le mariage n'ait pas été consommé. Or, quelle est la marche à suivre pour obtenir la dissolution d'un mariage de ce genre ? Dans les deux cas, c'est-à-dire, qu'il y ait profession religieuse ou dispense pontificale, il est nécessaire que la *non consummation* soit absolument et canoniquement prouvée. Par conséquent la confession ou la simple assertion, même confirmée par serment, de la part des conjoints, ne saurait suffire. D'où il suit que, dans le cas de dissolution par suite de profession religieuse, les conjoints ne peuvent pas se séparer de leur propre chef, mais doivent s'adresser au tribunal ecclésiastique du diocèse, ou à l'Évêque, dont ils dépendent, et qui a le droit et le devoir d'examiner le cas par une procédure judiciaire, et de prononcer la sentence. »

Pendant les deux premiers mois qui suivent le mariage, aucun des époux ne peut se prévaloir de ses droits conjugaux, d'après la loi ecclésiastique ; de sorte que l'un des époux, ou tous les deux, peuvent entrer dans un ordre religieux. Le mariage n'est point dissous par l'entrée en religion, mais par la profession des *vœux solennels*.

Le Rév. S. B. Smith continue : « En outre, dans le cas de la dissolution du mariage par dispense pontificale, il faut, à la preuve de la non consommation, ajouter une cause suffisante. Dès lors, dans la demande d'une telle dispense, il est nécessaire de montrer clairement : *En premier lieu*, que le mariage n'a pas été consommé ; *en second lieu*, qu'il y a une cause juste d'accorder cette dispense. Si ces deux points ne sont pas prouvés, la dispense n'est pas accordée. Ces deux conditions, toutefois, ne sont exigées que pour la licéité de la dispense. La dispense, en effet, serait *valide*, quoique illicite, lors même qu'il ne serait pas prouvé que le mariage n'a pas été consommé, pourvu que la chose fût réellement vraie. »

(iii) Un mariage *ratum* et *consummatum* ne peut être dissous que par la mort de l'un des époux. Aucune puissance sur la terre n'a le pouvoir de rompre un mariage une fois consommé.

2. ERREURS PRINCIPALES CONTRAIRES A CETTE INDISSOLUBILITÉ

Les principales erreurs relatives au mariage sont : (1) Celle des Grecs, qui prétendent que le mariage peut être dissous pour cause d'adultère, et qui agissent en conséquence. (2) Celle des protestants, qui soutiennent que le lien conjugal peut être rompu, non seulement pour cause d'adultère, mais encore pour d'autres motifs, par exemple, l'hérésie, la cruauté,

une absence prolongée, etc.. Et ils accusent l'Eglise catholique d'erreur et de tyrannie, quand elle enseigne que même l'adultère n'est pas une raison de dissolution. (3) L'erreur des législateurs civils, qui portent des lois autorisant le divorce, et permettant aux divorcés de se remarier.

3. DOCTRINE DE L'INDISSOLUBILITÉ PROUVÉE PAR L'ÉCRITURE ET PAR LA TRADITION

Contrairement à ces erreurs, les Saintes Ecritures prouvent avec évidence que le mariage, dans le sens où nous l'avons expliqué plus haut, est indissoluble, selon les paroles de saint Matthieu : « Ainsi donc, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a joint. » ¹

Que ce lien ne puisse être rompu pour cause de divorce, c'est ce que prouvent les Evangiles de saint Marc ² et de saint Luc. ³

Dans l'Evangile selon saint Marc, Notre Seigneur dit : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère. Et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère. » Les paroles de notre Sauveur dans l'Evangile de saint Luc, ne sont pas moins formelles : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère ; et quiconque épouse celle que son mari a renvoyée, commet un adultère. » Dans sa première épître aux Corinthiens, saint Paul s'exprime ainsi : « Quant à

¹ S. MAT. XIX. 6.

² S. MARC. X. 11, 12.

³ S. LUC. XVI. 18.

ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement : Que la femme ne se sépare point d'avec son mari. Si elle s'en est séparée, qu'elle se réconcilie avec son mari ; et que le mari de même ne quitte point sa femme. » ¹ Puis, au verset 39, il montre que le lien conjugal n'est rompu que par la mort : « La femme est liée à la loi tant que son mari est vivant ; mais si son mari meurt, elle est libre ; qu'elle se marie à qui elle voudra. » Il donne le même enseignement dans son épître aux Romains : « Car, par la loi, une femme mariée est liée à son mari tant qu'il est vivant : mais lorsqu'il est mort, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. Si donc elle épouse un autre homme pendant la vie de son mari, elle sera tenue pour adultère : mais si son mari vient à mourir, elle est affranchie de cette loi ; et elle peut en épouser un autre, sans être adultère. » ²

Tel est aussi l'enseignement de la tradition, qui se prouve par les décrets des Conciles et des souverains pontifes. Cette doctrine est également conforme à la droite raison ; car, comme dit saint Thomas : ³ « Nul ne doit tirer avantage de son crime. » Et ce serait tirer avantage de son péché, si une personne adultère pouvait contracter un autre mariage ; une pareille licence donnerait l'occasion de pécher à ceux qui voudraient rompre leur mariage pour en contracter un autre.

¹ I COR. VII. 10, 11.

² ROM. VII. 2, 3.

³ SUPPL. Q. 62. A. 5.

4. LE TEXTE DE SAINT MATTHIEU EXPLIQUÉ DANS LE SENS CATHOLIQUE

La principale objection contre cet enseignement se base sur ce passage de l'Évangile selon saint Matthieu : ¹ « Aussi je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est en cas d'adultère, et en épouse une autre, commet un adultère ; et que celui qui épouse celle qu'un autre aura renvoyée, commet aussi un adultère. » Ces mots « *si ce n'est en cas d'adultère,* » qui forment une sorte de parenthèse, ne portent que sur le verbe *renvoyer*. Il serait permis de se séparer de sa femme pour ce motif, mais non d'en épouser une autre, ce qui est formellement défendu, même dans ce texte. Le Christ permet ici une séparation, mais non un nouveau mariage. Car, comme je l'ai dit et prouvé par tant d'autres passages de l'Écriture, dans la loi du Christ, le lien conjugal n'est rompu que par la mort. Dès lors, bien que, pour de justes motifs comme celui dont il est question ici, une séparation puisse être autorisée, un second mariage ne saurait l'être du vivant de l'autre conjoint.

5. LE *vinculum*, OU LIEN CONJUGAL, NE PEUT ÊTRE DISSOUS POUR CAUSE D'ADULTÈRE

Il est donc théologiquement certain, lors même que ce n'est pas un article de foi, que l'adultère n'est pas une raison qui puisse rompre un mariage.

C'est ce que prouve l'autorité du Concile de Trente, ² qui déclare que l'Église n'erre pas « lorsqu'elle enseigne,

¹ S. MAT. XIX. 9.

² CONC. DE TR., sess. XXIV., can. 7.

selon la doctrine évangélique et apostolique que le lien conjugal ne peut pas être rompu pour cause d'adultère. » Si l'Eglise n'erre pas sur ce point, la doctrine qu'elle enseigne conformément aux Evangiles et à l'apôtre saint Paul, est *théologiquement* certaine ; elle est *proxima fidei* ; elle est donc vraie et révélée : la doctrine contraire frise donc l'hérésie. Le Concile ne la définit pas, pour ne pas atteindre les Grecs, qui soutiennent une opinion contraire ; mais il définit, contre les protestants, que l'Eglise n'erre pas sur ce point. Il définit aussi comme de foi, contre les protestants, que le mariage ne peut pas être dissous pour cause d'hérésie, de cohabitation pénible, ou d'absence prolongée. Le Concile de Trente¹ prononce anathème contre quiconque affirme le contraire.

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., can. 5.





CHAPITRE VI

LE DIVORCE, OU LA SÉPARATION DES ÉPOUX

1. Sens du *libellus repudii*, ou libelle de divorce, chez les Juifs.
2. Le Christ l'a abrogé.
3. Sens du mot « divorce ; » ses trois divisions.
4. La séparation *a mensâ et thoro*, du lit et de la table, peut être permise pour de bonnes raisons: (1) Consentement mutuel. (2) Adultère. (3) Apostasie ou hérésie. (4) Excitations au crime, ou danger du salut. (5) Danger physique.
5. L'autorité qui peut légitimement prononcer cette séparation.
6. S'il est permis aux catholiques de s'adresser aux cours civiles pour une question de divorce.

I. SENS DU *libellus repudii*, OU LIBELLE DE DIVORCE, CHEZ LES JUIFS.

Chez les juifs, ou sous la loi juive, nous trouvons le *libellus repudii*, libelle de divorce. C'était un écrit qui permettait de rompre le lien conjugal. Dieu l'avait permis

aux juifs, aux hommes seulement, et non aux femmes, pour prévenir de plus grands maux. Il y a plusieurs opinions au sujet des causes pour lesquelles on pouvait donner cet écrit : l'une enseigne qu'on pouvait le donner même pour une cause légère ; l'autre, qu'on ne le pouvait qu'en cas d'adultère.

D'après la loi, telle que nous la lisons dans le Deutéronome, ¹ on pouvait le donner *propter aliquam fæditatem* — pour toute espèce d'impureté, telles que la stérilité, la lèpre, la dépravation des mœurs, etc.. Cet écrit devait être accompagné de certaines formalités ; autrement il était sans valeur. Inutile de nous y arrêter.

2. LE CHRIST L'A ABROGÉ

Le Christ a aboli cette loi des juifs, comme le montre clairement ce texte de saint Matthieu, xix. 6, 8 : « Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare point ce que Dieu a joint..... C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes ; mais cela n'a pas été ainsi dès le commencement. »

3. SENS DU MOT « DIVORCE ; » SES TROIS DIVISIONS

Le mot « divorce » vient du latin *divertere*, et signifie séparation. Il y a deux sortes de divorce, comme le fait comprendre l'enseignement exposé dans ce chapitre et dans le précédent : (1) Le divorce *a vinculo*, qui est la rupture complète du lien conjugal ; (2) le divorce *a mensâ et thoro*,

¹ DEUT. XXIV. I.

du lit et de la table, qui veut dire la séparation des conjoints, sans que le lien conjugal soit rompu.

4. LA SÉPARATION *a mensâ et thoro*, DU LIT ET DE LA TABLE, PEUT ÊTRE PERMISE POUR DE BONNES RAISONS : (1) CONSENTEMENT MUTUEL. (2) ADULTÈRE. (3) APOSTASIE OU HÉRÉSIE. (4) EXCITATIONS AU CRIME, OU DANGER DU SALUT. (5) DANGER PHYSIQUE.

Le divorce *a vinculo* ne saurait jamais être permis comme nous l'avons prouvé, tandis que la séparation *amensâ et thoro*, peut avoir lieu pour diverses raisons et dans certains cas. Le Concile de Trente l'enseigne expressément : « Si quelqu'un dit que l'Eglise erre, lorsqu'elle déclare que pour différentes raisons cette séparation du lit et de l'habitation peut avoir lieu entre personnes mariées, pour un temps déterminé, ou pour une durée indéfinie, qu'il soit anathème. »¹

Les causes qui peuvent autoriser cette seconde séparation sont principalement les suivantes : (1) Le consentement mutuel ; (2) l'adultère ; (3) l'hérésie ou l'apostasie de la part de l'homme ou de la femme ; (4) le danger pour le salut ; (5) les sévices ou danger physique.

(1) *Le consentement mutuel*. — La séparation peut avoir lieu, à vie ou pour un temps déterminé, par suite du consentement des deux époux ; par exemple, s'ils conviennent tous les deux d'embrasser la vie religieuse, même après que le mariage a été consommé ; ou si l'un d'eux, coupable d'adultère, de sévices, etc., consent volontairement à la séparation demandée par la partie innocente, sans obliger l'autre à avoir recours au juge ecclésiastique.

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., can. 8.

(2) *L'adultère.* — Que la séparation soit permise pour un motif de ce genre, c'est ce que prouvent clairement les paroles de Notre-Seigneur et les textes du droit canon. Pour que ce crime soit admis comme cause suffisante de séparation, il est nécessaire (i), qu'il soit formel, et non matériel, — c'est-à-dire, qu'il ait été commis sciemment et librement, et non par erreur ou par force. (ii) Il faut que le crime soit entièrement imputable à l'un des conjoints ; de sorte que si l'autre l'a provoqué ou conseillé, y a participé, il ne peut pas demander la séparation. (iii) Il faut que le crime n'ait pas été implicitement ou expressément pardonné par le conjoint innocent : le pardon implicite se conclurait de la continuation de leur vie comme homme et femme, après que le crime a été commis, au su de l'innocent. (iv) Que l'autre conjoint ne soit pas tombé dans le même crime ; parce que, alors, tous deux auraient subi le même tort, et il y aurait compensation.

(3) *L'apostasie et l'hérésie.* — D'après les lois de l'Eglise, si l'un des époux abjure la vraie foi pour tomber dans l'hérésie ou l'apostasie, l'autre peut le quitter, même de son propre chef, surtout si le délai pouvait exposer à quelque danger, au péril du bien spirituel du conjoint, pour lequel il serait imprudent d'attendre que le juge ecclésiastique ait prononcé la séparation.

(4) *Incitations au crime, danger pour le salut.* — Ce cas aurait lieu, si l'un des époux poussait l'autre à commettre un crime, hérésie ou toute autre faute grave, tels que vols ou péchés graves contre le sixième commandement, de sorte qu'il ne serait pas possible pour celui-ci de vivre en commun sans compromettre sérieusement son salut : le conjoint innocent, dans ce cas, non seulement peut, mais parfois est tenu de se séparer.

(5) *Danger physique*. — On entend par là les conséquences de mauvais traitements. Il est certain qu'une séparation *quoad thorum* peut s'accorder pour cause de sévices. Ces termes ne désignent pas des paroles ou des actions injurieuses au sens ordinaire, mais des menaces de mort, des querelles fréquentes, des coups, surtout si les coups étaient mauvais, fréquents et pour de légers motifs.

5. L'AUTORITÉ QUI PEUT LÉGITIMEMENT PRONONCER CETTE SÉPARATION

On se demande quelle est l'autorité qui peut prononcer une telle séparation.

En règle générale, ces séparations ont presque toujours lieu, non par suite d'un accord mutuel des époux, mais par l'autorité du juge ecclésiastique, l'évêque ou son officialité. Cependant, Géraldin, canoniste célèbre, écrit avec beaucoup de raison : « Il est vrai que ces séparations ne peuvent être prononcées que par l'autorité du juge, lorsqu'il est question d'une séparation à vie. Mais je crois qu'elles peuvent avoir lieu par l'autorité privée des conjoints pour un temps déterminé, à cause des dangers pour l'âme et pour le corps qu'on ne pourrait éviter autrement ; et aussi en vue de voir si le conjoint coupable d'adultère donnerait des signes de repentir ; pourvu, cependant, que cette séparation de son autorité privée soit faite sans scandale, et sur l'avis du confesseur, ou de quelque autre personne prudente. »¹

Nous poserons donc les conclusions suivantes :

¹ Voy. SMITH « *Éléments de législation ecclésiastique*, » vol. II p. 388.

(1) La séparation *quoad thorum* peut, pour un bon motif et pour un temps, avoir lieu par l'autorité privée des conjoints.

(2) La séparation *quoad thorum et mensam* peut avoir lieu par cette même autorité en cas d'adultère notoire ; et même, d'après saint Alphonse, en cas d'adultère secret, pourvu qu'il soit certain, surtout si c'est la femme qui est coupable ; et en cas d'hérésie. Mais, en pratique, dans tous ces cas, pour éviter le scandale, on doit s'adresser à l'autorité ecclésiastique compétente. On doit toujours s'y adresser quand il s'agit d'obtenir une séparation perpétuelle, qui ne s'accorde que pour cause d'adultère.

6. S'IL EST PERMIS AUX CATHOLIQUES DE S'ADRESSER AUX COURS CIVILES POUR UNE QUESTION DE DIVORCE

Il n'est point permis, du moins *en soi*, de s'adresser aux tribunaux civils pour faire prononcer une séparation. Cependant, le Rev. S. B. Smith, sur l'autorité de Kenrick et du célèbre Feije, dont il cite l'opinion, dit que les catholiques, non seulement aux Etats-Unis, mais aussi en Europe, peuvent quelquefois s'adresser à l'autorité séculière pour un cas de séparation, non, en vérité, qu'ils reconnaissent au pouvoir civil quelque autorité pour prononcer une séparation, mais simplement et uniquement pour obtenir certains effets civils, par exemple, pour les affaires et les intérêts temporels, pour la dot, les présents faits à l'occasion du mariage, l'héritage, les bonnes œuvres, etc..

Lorsqu'une séparation est accomplie, même par autorité privée, le conjoint innocent peut rappeler le coupable : celui-ci, alors, est tenu de retourner à la vie commune, parce qu'on ne suppose pas qu'il puisse rien avoir à souffrir

de ce qui est fait en sa faveur ; et la séparation qui a eu lieu ne le prive pas de ses droits, s'il veut les exiger.

Quand la cause de la séparation disparaît, le conjoint innocent est tenu de recevoir le coupable, qui s'est amendé et repenté, excepté dans le cas d'adultère, qui est une cause de séparation perpétuelle. Dans le cas d'un changement de domicile, la femme, en règle générale, doit suivre son mari, vivre et habiter avec lui. ¹

¹ Voy. SMITH « *Eléments de législation ecclésiastique* » vol. II. p. 385.





CHAPITRE VII

L'UNITÉ DU MARIAGE

1. L'unité du mariage opposée à la polygamie.
2. Licité des secondes nocés.
3. La polyandrie, — ou la condition de la femme ayant plusieurs maris, — contraire à la loi naturelle.
4. La polygamie, — ou la condition de l'homme ayant plusieurs femmes, — contraire à la loi divine et à la première institution du mariage.
5. Dieu l'avait permise aux Juifs sous l'ancienne loi; mais cette permission a été abrogée sous la loi nouvelle, et le mariage ramené à sa première institution.
6. Les secondes nocés, quoique permises, sont très souvent la source de nombreux inconvénients; et, en règle générale, ne sont pas conseillées.

1. L'UNITÉ DU MARIAGE OPPOSÉE A LA POLYGAMIE

La seconde propriété du mariage, c'est son unité. L'unité du mariage, qu'on appelle aussi monogamie, consiste en ce qu'un homme n'ait qu'une femme, et une femme qu'un seul homme.

La *polygamie* est opposée à cette unité. Il y a trois sortes de polygamie : (1) Celle qui consiste à avoir successivement plusieurs femmes ou plusieurs maris; (2) Celle qui consiste à avoir en même temps plusieurs maris, et qu'on appelle *polyandrie*; (3) Celle qui consiste à avoir en même temps plusieurs femmes, et qui est la polygamie proprement dite.

L'enseignement de l'Eglise sur l'unité du mariage s'explique par plusieurs propositions.

2. LICITÉ DES SECONDES NOCES

Il est permis de contracter plusieurs mariages successifs ; c'est-à-dire, quand l'un des conjoints est mort, il est permis au survivant de convoler à de nouvelles noces. Cette proposition est évidente par le fait même que la mort rompt le lien conjugal ; conséquemment, le veuf ou la veuve restent libres de se remarier.

L'Eglise ne donne pas la bénédiction nuptiale dans le cas d'un second mariage. Un veuf qui se remarie devient irrégulier, de sorte qu'il ne peut pas recevoir les saints ordres. La même règle s'applique à l'homme qui épouse une veuve. C'est que, alors, n'a plus lieu la signification sacramentelle, qui indique l'union d'un seul homme et d'une seule femme, selon l'union du Christ avec son Eglise.

D'après la lettre d'Eugène IV, dans le décret du Concile de Florence pour l'instruction des Arméniens, bien que les secondes noces soient licites, l'Eglise ne les entoure pas du même honneur ni de la même estime que le veuvage ou un premier mariage.

3. LA POLYANDRIE, — OU LA CONDITION DE LA FEMME AYANT PLUSIEURS MARIS, — CONTRAIRE A LA LOI NATURELLE.

La polyandrie, — une femme ayant en même temps plusieurs hommes, — est défendue même par la loi naturelle, parce qu'elle est contraire à la première et principale fin du mariage, c'est-à-dire, à la naissance et à l'éducation des enfants. A supposer même que la naissance d'enfants fût possible dans une telle condition, on ne pourrait point pourvoir à leur éducation physique et spirituelle, parce que la paternité resterait forcément incertaine.

4. LA POLYGAMIE, — OU LA CONDITION DE L'HOMME AYANT PLUSIEURS FEMMES, — CONTRAIRE A LA LOI DIVINE ET A LA PREMIÈRE INSTITUTION DU MARIAGE.

La polygamie, au sens rigoureux, — c'est-à-dire, telle qu'elle a lieu chez les Turcs, un homme ayant en même temps plusieurs femmes, — est défendue par la loi divine positive, conformément à l'institution primitive du mariage et à la loi du Christ. ¹ D'après l'enseignement du Concile de Trente, ² il est certainement de foi qu'un chrétien ne peut

¹ S. MAT. XIX., 4 et s.

² CONC. DE TR. SESS. XXIV., can. 2.

pas licitement avoir en même temps plusieurs femmes, et que c'est défendu par la loi divine. La loi naturelle le défend aussi en un certain sens ; non pas dans ses principes primordiaux, parce que ce ne serait pas contraire à la première et principale fin du mariage, je veux dire, à la procréation et à l'éducation des enfants. Ce n'est pas non plus absolument contraire à la fin secondaire du mariage ; mais la polygamie est de nature à l'entraver, parce qu'il serait difficile de conserver la paix et la concorde dans une famille où il y aurait un seul homme pour plusieurs femmes.

5. DIEU L'AVAIT PERMISE AUX JUIFS SOUS L'ANCIENNE LOI ; MAIS CETTE PERMISSION A ÉTÉ ABROGÉE SOUS LA LOI NOUVELLE, ET LE MARIAGE RAMENÉ A SA PREMIÈRE INSTITUTION.

C'est donc en vertu d'une dispense divine que la polygamie était permise sous la loi mosaïque, aux juifs, et probablement aux Gentils, comme le prouve l'exemple d'Abraham, de Jacob et de David, qui eurent légitimement plusieurs femmes à la fois. ¹

Mais toute dispense de ce genre a cessé sous la nouvelle loi, dans le monde entier, lorsque le Christ a ramené le mariage à sa première institution. D'où il suit qu'un Turc ou un Gentil ne peut avoir qu'une femme. Généralement parlant, dans le cas contraire, c'est la première épousée qui est la femme légitime ; les autres ne le sont à aucun titre. C'est pourquoi, lorsqu'un de ces polygames se convertit, Innocent III enseigne qu'il doit, *ordinairement*, garder la première femme,

¹ DEUT. XXIV. 1-5.

qui est la seule légitime. On dit *ordinairement*, parce que, par accident et dans certaines circonstances particulières, il peut choisir celle qu'il veut : (1) S'il n'est réellement marié à aucune ; (2) si l'Eglise, pour de bonnes raisons, juge à propos de dissoudre le mariage des infidèles ; — l'Eglise peut probablement user de ce pouvoir, et en use de fait, comme le montrent la constitution *Romani Pontificis* de saint Pie V, et la constitution *Quoniam sæpe continget* de Grégoire XIII.

Retenons bien, toutefois, que les secondes nocés, au sens où nous l'avons expliqué, ne sont point défendues. Dans les premiers siècles de l'Eglise, plusieurs sectes hérétiques, entre autres les Montanistes et les Novatiens, soutenaient que, sous la loi nouvelle, il n'était pas permis de se remarier. La loi de l'Eglise est bien toujours la même qu'enseignait saint Paul : « La femme est liée à la loi tant que son mari est vivant ; mais si son mari meurt, elle est libre. Qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit selon le Seigneur. »² Les saints Pères et l'Eglise ont toujours soutenu et enseigné cette doctrine de saint Paul. Eugène IV, dans son décret aux Arméniens, dit formellement : « Nous déclarons qu'on peut licitement contracter non seulement un second mariage, mais aussi un troisième et un quatrième..... pourvu qu'aucun empêchement canonique ne s'y oppose. »

6. LES SECONDES NOCES, QUOIQUE PERMISES, SONT TRÈS SOUVENT LA SOURCE DE NOMBREUX INCONVÉNIENTS ; ET, EN RÈGLE GÉNÉRALE, NE SONT PAS CONSEILLÉES.

Ces mariages successifs ne sont pas fort à recommander, bien qu'ils soient permis. Ils donnent lieu à de fréquents

¹ I COR. VII. 39.

inconvéniens dont parle déjà saint Jean Chrysostôme : (1) Le mari se lamente sur la perte de sa première femme, ce qui irrite la seconde, laquelle prend toute parole d'éloge en faveur de la première comme dite à son détriment ; (2) nous pardonnons même à nos ennemis quand ils sont morts, et notre haine expire à leur tombe ; mais, chez une seconde femme, l'inimitié et la haine commencent envers la première, envers cette personne qu'elle n'a peut-être jamais vue, et dont elle n'a jamais eu à souffrir. Les rapports entre belle-mère et enfants sont rarement heureux. Elle voit en ceux-ci des ennemis naturels de ses propres enfants ; et, si elle n'en a point, ce n'est qu'un motif de plus de redoubler de malveillance envers les enfants d'un premier lit.





CHAPITRE VIII

DES EMPÊCHEMENTS DU MARIAGE EN GÉNÉRAL

1. Signification des empêchements de mariage.
2. Division: (1) Empêchements *prohibants* et empêchements *dirimants*.
(2) Ceux de la loi naturelle, de la loi divine positive, et de la loi ecclésiastique. (3) Absolus et relatifs, publics et occultes. (4) Ceux qui sont antérieurs et ceux qui sont postérieurs au mariage.
3. Raisons d'être des empêchements.
4. L'Eglise a le pouvoir d'en établir.
5. Le pouvoir de l'autorité civile, ou des princes séculiers, relativement aux empêchements de mariage.
6. Rapports de l'Eglise et de l'Etat au point de vue du mariage.

I. SIGNIFICATION DES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE

Au début de nos instructions sur le mariage, nous avons dit que toute personne baptisée pouvait recevoir ce sacrement, à moins qu'il n'y eût à son union un empêchement provenant de la loi naturelle, de la loi de Dieu, ou de la loi de l'Eglise.

Une personne qui n'est pas baptisée ne peut recevoir aucun sacrement, mais peut, naturellement, faire un contrat de mariage.

Nous allons voir, dans ce chapitre, les empêchements que la loi de Dieu et la loi de l'Eglise opposent au mariage de certaines personnes.

Nous expliquerons d'abord la nature de ces empêchements, leur division et leur nombre, et l'autorité qui les établit.

Un empêchement est un obstacle qui s'oppose à ce qu'une personne puisse contracter un mariage validement ou licitement. En d'autres termes, les empêchements sont toute chose qui rend un mariage invalide ou illicite.

2. DIVISION : (1) EMPÊCHEMENTS *prohibants* ET EMPÊCHEMENTS *dirimants*. (2) CEUX DE LA LOI NATURELLE, DE LA LOI DIVINE POSITIVE, ET DE LA LOI ECCLÉSIASTIQUE. (3) ABSOLUS ET RELATIFS, PUBLICS ET OCCULTES. (4) CEUX QUI SONT ANTÉRIEURS ET CEUX QUI SONT POSTÉRIEURS AU MARIAGE.

Les empêchements se divisent en :

(1) *Prohibants (impedientia)*, qui défendent ; — et *dirimants (dirimentia)*, qui invalident un mariage.

Les premiers rendent un mariage illicite ; les seconds, le rendent nul et invalide.

(2) Les empêchements viennent de la *loi naturelle*, de la *loi divine positive*, ou seulement de la *loi ecclésiastique*.

(3) Ils sont *absolus* ou *relatifs*, *perpétuels* ou *temporels*, *publics* ou *occultes*.

(4) Il en est qui *précèdent* le mariage, et d'autres qui *surviennent* pendant le mariage. Les premiers le rendent

invalide ; les seconds ne rompent pas le mariage, excepté dans les cas dont nous avons parlé, en traitant de l'indissolubilité du mariage ; mais ils rendent illicite l'usage des droits conjugaux jusqu'à ce qu'une dispense ait levé l'empêchement.

3. RAISONS D'ÊTRE DES EMPÊCHEMENTS

Saint Thomas indique les raisons pour lesquelles il y a des empêchements à la réception du sacrement de mariage, et non des autres sacrements. C'est : (1) Parce que le mariage est un contrat entre deux personnes ; et, dès lors, il entraîne plus de difficultés, et peut rencontrer plus d'obstacles que les autres sacrements qui ne sont reçus que par les personnes individuellement. (2) Le mariage a sa cause en nous et en Dieu ; les autres sacrements n'ont leur cause qu'en Dieu seul. (3) Les autres sacrements sont de précepte ou de conseil, ou pour un plus grand bien ; tandis que la faculté du mariage est en vue d'un moindre bien. Et, pour que les personnes, qui embrassent cet état, rencontrent le moins possible d'obstacles à la pratique de la vertu, on prend toute espèce de précautions pour sauvegarder la sainteté et la sécurité de cet état, en ne permettant le mariage qu'aux personnes qui ne sont dans le cas d'aucun empêchement canonique. Nous pouvons ajouter que toutes ces précautions ont pour but la préservation du sacrement contre les abus, la protection de la famille, et la restriction de la licence humaine.

J'ai dit que les empêchements peuvent provenir de la *loi naturelle* ou de la *loi divine positive*. Il nous faut établir que l'Eglise a aussi le pouvoir d'en établir. Nous avons donc à poser et à prouver les propositions qui suivent :

4. L'ÉGLISE A LE POUVOIR D'EN ÉTABLIR

L'Église a le pouvoir d'établir des empêchements invalidant le mariage.

Cette proposition est de foi ; elle a été définie par le Concile de Trente. ¹ Pie VI, dans sa Constitution *Auctorem fidei*, enseigne que ce pouvoir appartient originellement et de son propre droit, *jure proprio*, à l'Église.

C'est ce que prouve le fait que le mariage est de sa nature un contrat religieux et un sacrement ; et il appartient à l'Église d'ordonner tout ce qui concerne les choses saintes, surtout les sacrements, et d'établir les lois qui en règlent l'administration.

Léon XIII, dans son Encyclique *Arcanum*, prouve par de nombreux faits, la tradition de l'Église sur ce point. Il est aussi *certain* et *de foi* que toutes les causes matrimoniales appartiennent aux juges ecclésiastiques, et il est certain qu'elles n'appartiennent qu'à eux seuls.

Or, ce pouvoir d'établir des empêchements ne peut être du ressort que du souverain Pontife et d'un concile général. Il y eut autrefois des empêchements de mariage institués par les évêques et par des conciles particuliers. La coutume en avait aussi introduit quelques-uns.

Nous devons rappeler que les empêchements *canoniques* n'atteignent pas les personnes non baptisées, puisqu'elles ne sont pas soumises aux lois de l'Église. Les hérétiques, dès lors qu'ils sont baptisés, sont liés par ces empêchements ; mais, dans certains pays, par suite de la volonté déclarée de l'Église, ces empêchements ne les atteignent pas : tel est, par

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV. can. 4.

exemple, l'empêchement de clandestinité, qui ne s'applique pas aux protestants, ni aux membres des sectes hérétiques modernes, qu'on rencontre dans ces pays, et dans plusieurs régions du continent, comme en Hollande.

5. LE POUVOIR DE L'AUTORITÉ CIVILE
OU DES PRINCES SÉCULIERS
RELATIVEMENT AUX EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE

Quant au pouvoir des cours civiles et des princes séculiers relativement aux empêchements de mariage, nous affirmons qu'ils ne peuvent certainement pas établir, par loi ou par tout autre procédé, un empêchement de nature à invalider le mariage des fidèles, c'est-à-dire des personnes qui ont reçu le baptême. La raison principale en est que le mariage est un sacrement, et, comme le montre Léon XIII dans son Encyclique *Arcanum*, pour tout ce qui concerne les sacrements, il n'appartient qu'à l'Église, d'après la volonté du Christ lui-même, d'en déterminer la réglementation. Sa puissance, ou une partie de son pouvoir, sur ce point, ne peut se transmettre à aucun gouvernement, ni à aucune autorité civile.

S'il s'agit du mariage des infidèles, c'est-à-dire des personnes non baptisées, l'opinion la plus probable est que le pouvoir séculier ne peut pas établir des empêchements qui invalident leurs mariages ; et cela, pour cette raison, que le contrat conjugal n'est pas essentiellement un contrat purement civil ou séculier, mais qu'il est essentiellement un contrat religieux et moral, même pour les infidèles, bien qu'il ne soit pas un sacrement.

L'autorité du pouvoir séculier, relativement aux mariages de ses sujets, ne s'étend donc pas au-delà des effets civils, qui supposent l'existence du *vinculum*, ou lien conjugal.

Ceux qui sont sur le point de se marier sont obligés, en certains pays, de se conformer aux règles et aux formalités de la loi civile. Ils peuvent s'y conformer, et parfois, sont tenus de s'y conformer dans leur intérêt et dans celui de leurs enfants. Ils peuvent donc, quand c'est nécessaire, remplir ces formalités devant un officier civil, mais uniquement en vue d'obtenir les effets civils, suivant les lois du pays.

6. RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT AU POINT DE VUE DU MARIAGE

Les rapports de l'Eglise et de l'état, relativement aux questions matrimoniales, sont clairement exposés par le Rév. S. B. Smith, dans ses « Eléments de Législation Ecclésiastique, » d'où je tire les lignes suivantes :

« Parmi les choses qui, de leur nature, sont soumises à l'autorité ecclésiastique, le mariage tient une des premières places. Le Concile de Trente a expressément défini que les causes matrimoniales appartiennent aux juges ecclésiastiques, et non aux juges séculiers. ¹ Cependant, comme l'explique très-bien Benoit XIV, tout ce qui a rapport au mariage, n'appartient pas, par le fait même, à l'autorité ecclésiastique. Il y a d'abord les choses qui touchent à la validité du mariage. Que les questions de ce genre appartiennent exclusivement à l'autorité ecclésiastique, aucun catholique ne peut le nier.

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., can. 12.

Ainsi l'Eglise a seule le droit de déclarer si tel empêchement existe ou non. De même, il est de son ressort de prononcer sur la légitimité ou l'illégitimité des enfants, parce que ces questions dépendent de la validité ou de la nullité du mariage. Conséquemment, de même qu'il appartient à l'Eglise de déclarer que tel mariage est valide ou non, ainsi également elle a droit de prononcer que tels enfants sont légitimes ou non, du moins autant que cela touche aux effets ecclésiastiques.

« En second lieu, d'autres questions regardent la validité des fiançailles ou le droit d'obtenir une séparation *a mensâ et thoro*. Celles-ci également, à cause de leurs rapports étroits avec le sacrement, n'appartiennent qu'à l'autorité ecclésiastique. Nous disons : *à cause de leurs rapports, etc.* ; car il est évident que les fiançailles sont un premier pas vers le mariage, et que le divorce semble détruire les droits qui naissent du mariage. »

« En troisième lieu, nous avons les questions qui, de fait, touchent au mariage, mais qui n'ont cependant une portée directe que sur les affaires temporelles ou séculières, comme la dot, les présents, les héritages, les bonnes œuvres, etc.. Ces questions sont du ressort de l'autorité séculière, et n'appartiennent pas, *au moins directement*, au juge ecclésiastique. Nous disons, *au moins directement* ; car, lorsque des questions de ce genre viennent accidentellement devant le juge ecclésiastique, par exemple, quand elles se trouvent mêlées à un procès sur la validité d'un mariage ou des fiançailles, ou à une demande en séparation *a thoro et mensâ*, le juge ecclésiastique peut les trancher. »



CHAPITRE IX

EMPÊCHEMENTS PROHIBANTS, OU QUI RENDENT UN MARIAGE ILLICITE

1. *Ecclesiæ vetitum*, ou défense de l'Eglise. (1) La publication des bans.
(2) *Mariages mixtes*, et les conditions dans lesquelles ils sont permis.
2. *Tempus vetitum*, ou temps prohibé.
3. Les *sponsalia*, ou fiançailles.
4. *Votum*, ou le vœu de chasteté.

Il y a quatre espèces d'empêchements prohibants qui rendent le mariage illicite, mais non invalide. Ce sont :

1. *Ecclesiæ vetitum*, la défense de l'Eglise.
2. *Tempus vetitum*, le temps prohibé.
3. *Sponsalia*, les fiançailles, ou un engagement antérieur.

I. *Ecclesiæ vetitum*, OU DÉFENSE DE L'ÉGLISE. (1) LA PUBLICATION DES BANS. (2) *Mariages mixtes*, ET LES CONDITIONS DANS LESQUELLES ILS SONT PERMIS.

Cette défense peut être particulière, lorsqu'un mariage, pour une raison grave, est interdit à un individu par son curé, par l'évêque, par le pape, ou même, dans certains cas, par ses parents. La défense de l'Eglise peut être aussi générale, en raison de motifs généraux établis ou notifiés par la loi, comme par exemple, la célébration d'un mariage sans la publication des bans, le mariage des mineurs sans le consentement des parents, les mariages mixtes, etc..

(1) *La publication des bans*. — L'Eglise exige qu'un mariage projeté soit annoncé trois fois, à la messe publique de la paroisse, trois dimanches ou fêtes d'obligation.

Si les fiancés habitent des paroisses différentes, la publication des bans doit se faire dans chaque paroisse, et un certificat d'annonces sera exigé par le prêtre qui célébrera le mariage.

Le Rév. Charles Wood, dans son livre intitulé « Le Mariage », parle ainsi de la dispense des bans :

« Il y a souvent de bonnes raisons pour demander une dispense, et on peut faire valoir des motifs suffisants : dans ce cas, l'évêque accorde la dispense. Mais bien des personnes se laissent pousser à demander une dispense par une fausse notion de l'origine et du sens de cette pratique de l'Eglise. Pour des motif vains et puérils, elles solliciteront un prêtre, et même le supplieront d'user de son influence pour complaire à leurs désirs.

« La chose serait souvent jugée d'une bien autre importance, si on se rendait compte que la publication des bans n'a pas été établie comme une censure ou une marque de mépris; qu'elle n'a pas été instituée seulement pour les pauvres, et qu'il n'y a rien là qui soit de nature à attirer aux fiancés le ridicule ou une ombre de discrédit.

« Il faudrait plutôt voir dans cette pratique une marque :

(i) De l'obéissance des bons catholiques aux lois et à la discipline de l'Eglise.

(ii) D'une pieuse docilité en donnant le bon exemple.

(iii) De l'assurance d'un cœur innocent qui ne craint pas que le monde soit témoin de sa liberté de se marier, et vienne rendre témoignage de sa bonne réputation. Ces considérations s'appliquent particulièrement à la femme. »

(2) *Les mariages mixtes*. — On entend par mariage mixte celui qui a lieu entre un catholique et une personne qui, quoique baptisée, ne professe pas la foi catholique. Ces mariages ne peuvent se faire qu'avec une dispense, laquelle ne s'obtient que pour une raison grave, et avec les conditions suivantes, qui doivent être signées par les deux époux :

(i) Que *tous* les enfants qui naîtront d'un mariage de ce genre seront baptisés et élevés dans la foi catholique.

(ii) Que celui des contractants qui est catholique aura la pleine et entière liberté de pratiquer sa religion.

(iii) Que le mariage ne sera suivi d'aucune cérémonie religieuse ailleurs que dans une Eglise catholique.

Voici les promesses que doivent signer les époux :

ACTE QUE DOIT SIGNER CELUI QUI EST CATHOLIQUE

« Je soussigné, par les présentes, promets et donne ma parole que tous les enfants, des deux sexes, qui naîtront de mon mariage seront

baptisés dans l'Eglise catholique, qu'ils seront soigneusement élevés dans la connaissance et la pratique de la religion catholique, et je promets aussi, selon les instructions du Saint-Siège, qu'aucune autre cérémonie religieuse ne précèdera ou ne suivra mon mariage. »

(Signature).

ENGAGEMENT A SIGNER PAR LA PARTIE NON CATHOLIQUE

« Je soussigné promets et m'engage solennellement à laisser à ma future épouse (ou : à mon futur époux) et à tous les enfants de l'un et l'autre sexe qui naîtront de notre mariage, liberté pleine et entière de remplir les devoirs de la religion catholique ; que je laisserai baptiser dans l'Eglise catholique tous les enfants de l'un et l'autre sexe qui naîtront de notre mariage, et qu'ils seront soigneusement élevés dans la connaissance et la pratique de la religion catholique. »

(Signature).

La première condition est nécessaire, parce que les enfants qui ne sont pas élevés dans la foi catholique sont hors de la seule voie révélée du salut. La justice et la nécessité de la seconde condition sont évidentes. Pour ce qui concerne la troisième condition, l'Eglise enseigne : (1) Que, lorsque l'état ne reconnaît comme *valide* aucun mariage qui n'a pas été célébré en présence d'un ministre protestant, et que, dès lors, le ministre protestant peut être considéré comme *fonctionnaire civil*, les catholiques peuvent licitement remplir devant lui les formalités du mariage, en vue d'obtenir les droits civils, et pour que leurs enfants soient reconnus comme légitimes.

Lorsqu'il *n'existe aucune obligation civile* de ce genre (et elle n'existe plus en Angleterre depuis 1837), le mariage d'une personne catholique devant un ministre protestant est une

faute grave. Il constitue la participation aux rites religieux de ceux qui sont séparés de l'Eglise catholique ; et, par conséquent, un sacrilège, une adhésion implicite à l'hérésie, (comme l'a déclaré le Saint-Siège), et qui est passible de la peine d'excommunication.

Cérémonies d'un mariage mixte. — Il n'y a ni messe ni bénédiction nuptiale à un mariage mixte : la loi de l'Eglise le défend formellement. Toutes les solennités et les usages ecclésiastiques qui sont ordinaires pour le mariage des fidèles, comme musique, décorations de l'Eglise, sont généralement défendus, mais peuvent être permis, si la coutume les autorise, et avec l'approbation de l'ordinaire. C'est grâce à une permission spéciale qu'un mariage mixte peut, en Angleterre, se célébrer à l'Eglise, et que le prêtre peut revêtir le surplis et l'étole. ¹

Dans l'allocution de son Eminence, le cardinal Vaughan, au synode diocésain de Westminster, 1898, nous lisons les instructions suivantes sur la célébration des mariages mixtes :

« La loi ordinaire de l'Eglise veut que, quand pour de bonnes raisons, la dispense a été obtenue, le mariage mixte soit fait en dehors de toute cérémonie religieuse, qu'il ait lieu hors de l'Eglise, et que le prêtre qui assiste ne soit pas revêtu des ornements. Un adoucissement à cette pratique a été accordé pour l'Angleterre.

« Il ne faut point perdre de vue deux choses. D'une part, il est important que les fidèles se rendent bien compte que l'Eglise a les mariages mixtes en horreur. Si elle permettait la célébration d'un mariage mixte avec la même solennité et

¹ « *Extraits de la Législation ecclésiastique et civile sur les mariages en Angleterre.* » Publié par Burns et Oates en 1882.

la même splendeur dont elle entoure l'union qu'elle est heureuse de bénir entre deux de ses enfants, il ne resterait plus aucune marque extérieure de la tristesse et du regret qu'elle éprouve à voir des âmes s'exposer au danger spirituel en tolérant ce mariage sous certaines conditions.

« D'autre part, nous désirons éviter autant que possible de causer des peines ou des humiliations inutiles en suivant à la lettre la discipline de l'Eglise en pareille matière.

« Afin de nous diriger entre ces deux dangers, les évêques ont discuté les points suivants; ils restent promulgués comme la loi réglant la célébration des mariages mixtes à l'avenir dans ce diocèse (de Westminster).

« (1) Un mariage mixte n'est jamais célébré par un évêque.

« (2) Le prêtre, qui y assiste, est revêtu du surplis et de l'étole, mais non de la chape.

« (3) On peut faire une allocution, suivant les circonstances, avant ou après la cérémonie religieuse.

« (4) Il n'y aura ni cierges allumés, ni fleurs pour décorer le sanctuaire.

« (5) Les parties contractantes ne doivent pas entrer dans le sanctuaire, mais s'agenouiller et rester en dehors de la table de communion.

« (6) On ne célèbre pas la messe et on omet la bénédiction nuptiale.

« (7) Il n'y aura à la cérémonie aucune musique vocale ou instrumentale.

« (8) A la fin de la cérémonie, on peut jouer des orgues au moment où les époux quittent l'Eglise. »

2. *Tempus vetitum*, OU TEMPS PROHIBÉ

La célébration *solemnelle* du mariage est interdite de droit commun, depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au jour de l'Épiphanie inclusivement, et depuis le mercredi des Cendres jusqu'au dimanche de Quasimodo inclusivement. Telle est la prescription du Concile de Trente.¹ D'après la loi commune de l'Église, il n'y a d'interdites que les solennités du mariage, comme la messe et la bénédiction nuptiale. Mais, d'après des lois particulières ou la coutume, le contrat de mariage lui-même n'est point permis pendant ce temps, dans certain pays, comme la Belgique.

3. LES *sponsalia*, OU FIANÇAILLES

La loi de la nature veut que, dans ce cas, le mariage ne soit point permis avec une autre personne que celle qui a reçu et accepté la promesse préalable. Tout le monde est obligé de tenir une promesse de ce genre.

4. *Votum*, OU LE VŒU DE CHASTÉTÉ

On entend par là un vœu simple de chasteté, de virginité, ou le vœu de ne pas se marier.

Le vœu d'entrer en religion, ou de recevoir les saints ordres, engendre aussi un empêchement prohibitif de mariage.

¹ CONC. DE TR., SESS. XXIV., ch. x.

Dans le cas où il s'agirait du vœu simple de chasteté perpétuelle, et dont on aurait obtenu dispense pour se marier, cette dispense ne devrait s'entendre que pour les droits conjugaux. Tous les autres péchés contre la chasteté seraient des sacrilèges contraires au vœu ; et l'obligation du vœu renaîtrait à la mort du conjoint, de sorte que le survivant ne pourrait pas convoler à de secondes noces sans une nouvelle dispense. Un vœu de chasteté perpétuelle est toujours réservé au Saint-Siège, et le pape seul peut en dispenser.





CHAPITRE X

EMPÊCHEMENTS DIRIMANTS

1. Sens et division.
2. Nombre et nom des empêchements *dirimants*.
3. L'empêchement qu'on appelle *erreur*.
4. L'empêchement de *condition*.
5. De vœu solennel.
6. Des saints Ordres.
7. L'empêchement de consanguinité, d'affinité, de parenté spirituelle.
(1) De consanguinité — ses raisons. (2) Affinité. (3) Parenté spirituelle. (4) Parenté légale.
8. *Honestas publica*, l'honnêteté publique.
9. L'incapacité.
10. L'âge.
11. L'insanité.
12. Crainte, force et violence.

I. SENS ET DIVISION

Les empêchements *dirimants* sont ceux qui rendent un mariage nul au point que, entre les personnes atteintes par ces empêchements, il ne peut y avoir ni contrat, ni lien, ni sacrement.

Ordinairement ils sont antérieurs au mariage ; quelquefois ils surgissent après la célébration du mariage. Dans le premier cas, ils rendent le mariage impossible ; dans le second, ils ne rompent pas l'union ou le lien indissoluble du mariage ; mais en empêchent l'usage, au moins de la part du conjoint qui a encouru l'empêchement.

Quelques-uns de ces empêchements viennent, comme je l'ai déjà indiqué, de la loi naturelle et de la loi divine positive ; et on ne peut en obtenir aucune dispense. Ils lient les infidèles, les personnes non baptisées, aussi bien que les chrétiens. D'autres ont été établis par la loi ecclésiastique ; on peut en obtenir dispense, et ils n'obligent que les personnes qui ont reçu le baptême.

De ces empêchements, les uns sont temporels, comme le défaut d'âge ; les autres sont perpétuels, comme les saints Ordres.

Les uns sont absolus : ils empêchent une personne de se marier avec qui que ce soit, par exemple, le vœu solennel. D'autres sont relatifs, et n'empêchent le mariage qu'avec certaines personnes, par exemple, la parenté.

2. NOMBRE ET NOM DES EMPÊCHEMENTS *dirimants*

Il y a actuellement dix-huit empêchements qui invalident le mariage. Les théologiens en comptent seize ; mais comme

celui de parenté est de trois sortes, *naturelle*, *spirituelle* et *légale*, cela nous en donne réellement dix-huit. On peut les énumérer dans l'ordre suivant :

- (1) L'erreur, et la condition servile.
- (2) Les vœux solennels et les saints Ordres.
- (3) La consanguinité, qui renferme les trois sortes de parenté dont nous venons de parler ; nous y joignons l'affinité et l'honnêteté publique.
- (4) L'incapacité, l'âge, l'insanité, la force, la crainte et la violence, qui invalident un mariage en raison du défaut de consentement ou de liberté.
- (5) Un mariage existant, et le crime qui affecte ce mariage.
- (6) Le défaut de baptême, ou *disparitas cultus*.
- (7) La Clandestinité.

Il suffira de quelques mots d'explication sur chacun de ces empêchements, afin que les fidèles en général puissent en comprendre la nature, et se tenir en garde contre un mariage invalide.

3. L'EMPÊCHEMENT QU'ON APPELLE *erreur*

L'erreur quant à la personne, qu'elle soit antérieure au mariage, ou se produise en même temps, rend le mariage nul. Personne ne donne son consentement ou n'épouse réellement quelqu'un par erreur.

Une erreur qui porte sur la fortune ou la qualité de la personne, ne rendrait un mariage nul que dans le cas où l'intéressé aurait limité son consentement à telle qualité spéciale chez la personne qu'il veut épouser. Une erreur de nom ou des erreurs purement accidentelles n'invalideraient pas un mariage. Cet empêchement invalide le mariage en

vertu de la loi naturelle, parce qu'il en résulte un manque de consentement, sans lequel même d'après la loi naturelle, un mariage ne saurait avoir lieu.

4. L'EMPÊCHEMENT DE *condition*

La loi de l'Eglise veut que soit nul un mariage contracté par une personne libre avec une personne soumise à l'esclavage et qu'elle croit libre. (Le mot esclavage s'entend ici dans son sens réel, tel qu'on l'entendait aux époques et dans les pays où existait la servitude).

5. DE VŒU SOLENNEL

Les religieux qui ont fait un vœu solennel de chasteté, ne peuvent valablement contracter mariage ; ce vœu dissout le mariage *ratum* et non *consummatum*.

Les vœux simples n'ont pas cet effet, à moins que le Saint-Siège ne décide qu'ils produisent cet empêchement ; comme Grégoire XIII l'a décidé pour les novices de la Compagnie de Jésus, qui font des vœux simples après deux ans de noviciat. L'empêchement qu'engendre le vœu solennel de chasteté, n'invalide le mariage qu'en vertu de la loi ecclésiastique, d'après l'opinion la plus probable et la plus commune. Cette opinion s'appuie sur la déclaration de Boniface VIII et de Grégoire XIII, qui en donnent comme raison que c'est l'Eglise qui seule constitue la solennité du vœu. En outre, les souverains pontifes ont, dans certaines circonstances, dispensé de ces vœux solennels.

6. DES SAINTS ORDRES

Les Ordres sacrés ou majeurs, le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise, empêchent de contracter valablement un mariage. Si les Ordres sacrés ont été reçus après le mariage, avec le consentement de la femme, en user serait chose illicite dans l'Eglise latine. Dans l'Eglise grecque, il est permis d'user du mariage contracté avant la réception des Ordres ; mais c'est absolument défendu à ceux qui ont reçu les Ordres sacrés dans l'Eglise latine.

Cet empêchement a lieu en vertu de la loi ecclésiastique et on sait que des papes, par exemple, Jules III et Pie VII, ont accordé des dispenses pour les Ordres sacrés, à des sous-diacres, à des diacres et à des prêtres, pour des raisons très graves et tout à fait exceptionnelles.

7. L'EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ, D'AFFINITÉ, DE PARENTÉ SPIRITUELLE. (1) DE CONSANGUINITÉ — SES RAISONS. (2) AFFINITÉ. (3) PARENTÉ SPIRITUELLE. (4) PARENTÉ LÉGALE.

Sur les empêchements de consanguinité, d'affinité, de parenté spirituelle et légale, nous ne donnerons que quelques courtes explications, laissant de côté les détails compliqués que doivent connaître les étudiants en théologie.

(1) *Consanguinité*. — L'Eglise déclare incapables de se marier entre elles les personnes qui sont parentes à certains degrés. Les parents au premier, second et troisième degré sont compris dans cette défense.

La loi de la nature défend le mariage entre parents au premier degré en *ligne directe*, — c'est-à-dire, entre un père

et sa fille, entre une mère et son fils. Primitivement, je veux dire immédiatement après la création du genre humain, les frères et sœurs durent s'épouser entre eux ; mais ensuite, ces mariages furent défendus chez les chrétiens, chez les juifs et même chez les païens. C'est la loi ecclésiastique qui établit des empêchements pour les autres degrés de consanguinité ; et l'Eglise, sur de justes motifs, en accorde des dispenses, mais jamais entre frère et sœur.

Voici les raisons qui ont fait établir ces empêchements :

(i) Les égards et le respect qu'on se doit entre parents : les rapports conjugaux auraient quelque chose d'inconvenant.

(ii) Une garantie contre les dangers de l'incontinence entre les personnes qui ont des relations si étroites, et qui vivent sous le même toit.

(iii) Ces mariages seraient un obstacle à la multiplication des amis : il n'y aurait plus aucun nouveau lien d'amitié, si chacun se mariait dans sa propre famille.

(iv) Ces empêchements contribuent au bien moral et physique des enfants. L'expérience démontre que les mariages entre proches parents sont la source de maux innombrables, au point de vue moral comme au point de vue physique. Ou ces mariages ne donnent naissance à aucun enfant, ou s'il y a des enfants, ils sont faibles de constitution, mal formés, pauvres d'esprit et même idiots.

(2) *Affinité*. — Les personnes qui sont liées par des liens d'affinité ne peuvent se marier ensemble. Dès lors que par le mariage l'homme et la femme ne font qu'une chair, (S. Mat. XIX. 6), les personnes qui sont parentes avec le mari, le sont au même degré, par affinité, avec la femme, et *vice versa*. D'où l'on voit que le sens de la loi de l'Eglise est que, si le mari venait à mourir le premier, sa veuve ne

pourrait pas épouser un de ses proches jusqu'au quatrième degré inclusivement; — et *vice versâ*, si le mari était le survivant.

L'affinité peut se contracter aussi par un commerce criminel en dehors du mariage. Dans ce cas, elle n'engendre un empêchement que jusqu'au second degré inclusivement. Un péché commis avec une personne parente par affinité à un degré défendu, rendrait l'exercice des droits conjugaux illicite pour le conjoint coupable, jusqu'à ce qu'une dispense l'eût affranchi de l'empêchement.

L'empêchement d'affinité est d'institution ecclésiastique. L'Eglise, pour de justes motifs, en accorde la dispense, mais non au premier degré en ligne directe. Elle ne permet jamais à un beau-père d'épouser sa belle-fille, ni à une belle-mère d'épouser son gendre.

L'affinité n'engendre pas l'affinité; de sorte que deux frères peuvent épouser les deux sœurs : un homme peut épouser la veuve de son gendre : celui qu'elle appelle père serait ainsi son mari.

(3) *Parenté spirituelle*. — Les personnes qui sont liées par une parenté spirituelle sont incapables de se marier ensemble. Cette parenté existe entre celui qui baptise, d'une part, et celui qui est baptisé et ses parents, de l'autre; et aussi, pour le baptême et pour la confirmation, entre le parrain et la marraine, d'une part, et leur filleul et ses parents, de l'autre. Cet empêchement a été établi par la loi ecclésiastique.

(4) L'empêchement de *parenté légale* est celui qui naît de l'adoption. Cet empêchement est établi par la loi ecclésiastique et la loi civile le reconnaît également.

D'après le droit romain, cet empêchement est contracté :

(i) Par l'adoptant envers l'adopté, et probablement envers ses descendants, jusqu'au quatrième degré.

(ii) Par l'adopté envers la fille de l'adoptant, ou *vice versâ*, aussi longtemps qu'ils sont soumis à l'autorité paternelle.

(iii) Par le père adoptant envers la femme du fils adopté, et *vice versâ*, c'est-à-dire, par le fils adopté envers la femme de son père adoptif.

Il est douteux si cet empêchement existe encore de nos jours, ou si la parenté légale est toujours en vigueur. Il est vrai que nous avons encore quelque chose qui ressemble à l'adoption légale ; et, dans certains pays, la loi regarde cette adoption comme un empêchement de mariage ; mais elle n'est plus revêtue des formalités de l'ancien droit romain, que l'Eglise reconnaissait comme un empêchement de mariage. Dans un cas d'adoption, aux degrés indiqués ci-dessus, il faudrait, *ad cautelam*, obtenir une dispense avant de procéder au mariage.

8. *Honestas publica*, L'HONNÊTETÉ PUBLIQUE.

A la parenté, on peut joindre l'empêchement de moralité ou honnêteté publique (*impedimentum publicæ honestatis*).

Cet empêchement est engendré par un engagement antérieur ou par un mariage qui n'est que *ratum*. Il atteint les parties préalablement engagées ; de sorte que l'une ne peut pas épouser les parents de l'autre au premier degré. Ainsi un homme ne peut pas se marier avec la sœur de la femme avec laquelle il a été engagé antérieurement, et *vice versâ*.

Dans le cas d'un mariage valablement contracté, mais non consommé, cet empêchement s'étend jusqu'au quatrième degré, de la même manière que l'empêchement de consanguinité.

La loi ecclésiastique a établi cet empêchement comme une protection de la moralité publique, comme l'indique le nom qu'on lui donne. Il subsiste même après la rupture d'un engagement conjugal, ou la mort d'une **des parties** : une dispense est donc toujours **nécessaire** pour épouser le frère ou la sœur de la **personne avec** laquelle un engagement avait été contracté.

Il **nous** reste à dire quelques mots des empêchements provenant de l'*incapacité*, de l'*âge*, de la *folie*, de la *force*, de la *crainte* et de la *violence*.

9. L'INCAPACITÉ

Elle est temporelle ou perpétuelle, absolue ou relative, antérieure ou postérieure au mariage.

Lorsqu'elle est perpétuelle et antérieure, qu'elle soit absolue ou relative, elle rend un mariage nul : c'est de droit naturel. Il ne peut y avoir dans ce cas aucun contrat de mariage. Si l'empêchement est postérieur au mariage, ou en provient, il ne dissout pas le contrat.

Les règles à suivre par les juges ecclésiastiques dans les cas de ce genre, sont données par Benoît XIV, et par le décret *Dei miseratione* de la Sacrée Congrégation du Concile, 15 décembre 1877.

Quand, après que le mariage a été dûment célébré, il surgit des raisons de croire qu'un tel empêchement existe, pour obtenir la dissolution ou la déclaration de nullité du mariage, il faut recourir au souverain pontife, afin d'éviter le scandale et d'autres difficultés.

10. L'ÂGE

Au point de vue de l'âge, remarquons d'abord que la loi naturelle rend impossible le mariage des enfants qui n'ont pas atteint un âge de raison suffisant pour faire un contrat.

La loi ecclésiastique défend et déclare nul tout mariage contracté avant l'âge de puberté ; — c'est-à-dire, en règle générale, avant quatorze ans pour les garçons, et douze ans pour les filles.

Un mariage contracté avant cet âge par des enfants qui ont l'âge de raison, ne devient pas autre chose qu'un engagement matrimonial. Pour le revalider, quand les parties ont atteint l'âge convenable, il est nécessaire d'observer toutes les formalités requises par le Concile de Trente, lors même qu'elles auraient été rigoureusement remplies auparavant.

11. L'INSANITÉ

On entend ici par folie cette faiblesse d'esprit ou cet état d'imbécillité, qui prive une personne de sa raison au moment du mariage.

Dans le cas où la personne aurait des intervalles de lucidité, et voudrait se marier, à l'un de ces moments ; ce serait imprudent et peu raisonnable, parce qu'il serait à craindre que cette personne ne soit pas capable d'élever ses enfants. Il n'en est pas moins vrai que le mariage, contracté dans un moment lucide, serait valide. Mais dans le cas où il n'y a pas des intervalles lucides, ou que la personne n'aurait pas l'usage de sa raison au moment du mariage, il n'y aurait pas mariage du tout, par suite du défaut de consentement ; et la loi naturelle, dans ce cas, empêche la validité du mariage.

12. CRAINTE, FORCE ET VIOLENCE

Ces deux termes sont joints ensemble et ne forment qu'un empêchement, parce que la crainte est la conséquence de la violence.

Il faut entendre par-là une crainte grave, causée injustement, et dans le but d'arracher le consentement.

Pour qu'il y ait empêchement, il faut trois conditions : (1) Que la crainte soit grave, c'est-à-dire, fasse redouter un mal sérieux, notable, un mal imminent et devant arriver bientôt. La gravité de cette crainte s'apprécie d'après la personne, et d'après les circonstances. (2) Il faut que la *crainte* soit causée injustement, qu'elle soit injuste en elle-même, et dans la manière de la provoquer. (3) Qu'elle soit causée en vue d'arracher le consentement au mariage.

Cet empêchement invalide le mariage en vertu de la loi ecclésiastique, et non de la loi naturelle. Si la loi naturelle invalidait le mariage dans ce cas, elle le rendrait nul aussi quand la crainte serait juste, ou proviendrait d'une cause naturelle : elle est alors aussi souvent opposée à la liberté que la crainte injuste, et invaliderait donc le mariage, ce qui n'est pas le cas.

Lorsque la crainte est occulte, et que toutes les formalités requises par le Concile de Trente ont été dûment observées pour le mariage, celui-ci devient valide par la cohabitation volontaire des époux ; et il n'est pas nécessaire de faire renouveler leur consentement devant témoins.

Mais si l'empêchement est public, un mariage contracté sous l'empire d'une crainte grave ne devient pas valide par

la cohabitation des époux : il faut alors que le consentement soit renouvelé aussi bien que les formalités exigées par le Concile de Trente.

Le saint Concile défend, sous peine d'anathème, à qui que ce soit de violenter ses subordonnés, directement ou indirectement, en quelque manière que ce soit, au point de gêner leur liberté, quand il s'agit de contracter mariage. ¹

Violence (Raptus). — Le rapt rend un mariage nul, lorsque la femme a été enlevée malgré elle, ou retenue contre sa volonté au pouvoir du ravisseur, en vue du mariage. Pour qu'il y ait empêchement, il faut :

(1) Que l'enlèvement ait lieu d'un endroit à un autre, ou qu'il y ait au moins détention violente de la femme. L'enlèvement d'un homme ne constitue pas un empêchement. ²

(2) Que l'enlèvement soit fait avec *violence*, c'est-à-dire contre la volonté de la femme. Il faut qu'il y ait enlèvement et non pas seulement séduction avec violence.

(3) Que l'enlèvement soit fait en vue du mariage : une autre intention, même la volonté de pécher, ne suffirait pas pour constituer l'empêchement.

Le rapt, comme empêchement matrimonial, veut dire qu'il ne peut pas y avoir mariage entre le ravisseur et la personne qu'il a enlevée, tant que celle-ci est retenue, contre son gré, sous l'empire du séducteur, en vue du mariage. ³

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., ch. IX., « *De Reform. Matrim.* »

² A propos de la détention violente, voy. « *Van des Moeren : Tractatus de matrimonio. N° 64.* »

³ CONC. DE TR., sess. XXIV., ch. VI.

C'est la loi ecclésiastique qui a établi cet empêchement, et il a été institué par le Concile de Trente, qui frappe d'excommunication (*lata sententiæ*) tout homme coupable du crime d'enlèvement avec violence. ¹

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., ch. VI.





CHAPITRE XI

EMPÊCHEMENTS DIRIMANTS (suite)

1. *Ligamen*, ou existence d'un mariage antérieur.
2. Le crime ; trois sortes : (1) L'adultère avec promesse de mariage ; (2) le meurtre avec concertation ; (3) l'adultère et le meurtre par l'une des parties.
3. *Disparitas cultus*, le défaut de Baptême pour un des conjoints.
4. Clandestinité : institution et signification de cet empêchement. (1) La loi est locale, et atteint tous les mariages dans les lieux où elle a été publiée. (2) Elle est personnelle, et atteint ceux qui ont un domicile dans les pays où elle a été publiée. (3) L'empêchement n'a pas lieu pour les mariages où la loi n'a pas été publiée. (4) L'empêchement n'a pas lieu si le mariage se célèbre dans un pays où l'une des parties réside et où la loi n'a pas été publiée. (5) Dans certains pays la loi n'oblige pas dans le cas d'un mariage mixte.
5. Domicile ou quasi-domicile : explication.
6. Témoins exigés pour un mariage.
7. Cas dans lesquels un mariage clandestin serait valide.

Nous étudierons d'abord :

(1) L'empêchement d'un mariage antérieur (*ligamen*);

Puis (2) l'empêchement de crime affectant un mariage existant.

I. *Ligamen*

OU EXISTENCE D'UN MARIAGE ANTÉRIEUR

L'empêchement d'un *mariage antérieur (ligamen)*, est celui qui rend une personne déjà mariée incapable de contracter valablement un autre mariage du vivant de son conjoint.

Pour qu'une personne puisse contracter un second mariage, il faut, et il suffit, qu'on ait la certitude morale que l'autre conjoint est mort.

Les curés et les évêques sont obligés, en cas de doute, de faire toutes les démarches possibles pour se procurer les preuves suffisantes de la mort, avant que le conjoint survivant puisse contracter un autre mariage. On suivra en cela les instructions de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition du 13 mai, 1868; et l'instruction de la Sacrée Congrégation *de Propag. Fide*, de 1883, aux juges ecclésiastiques dans les cas matrimoniaux.

Cet empêchement est établi par la loi divine positive; et par conséquent oblige les infidèles aussi bien que les chrétiens. Nous en avons amplement parlé dans le chapitre sur l'unité et l'indissolubilité du mariage.

2. LE CRIME ; TROIS SORTES :

- (1) L'ADULTÈRE AVEC PROMESSE DE MARIAGE ;
- (2) LE MEURTRE AVEC CONCERTATION ;
- (3) L'ADULTÈRE ET LE MEURTRE PAR L'UNE DES PARTIES.

Cet empêchement invalide tout mariage qui aurait pour origine l'un des trois crimes suivants :

(1) L'adultère, commis avec promesse de mariage futur, ou accompagné d'une tentative de mariage. Cette faute empêche les parties coupables de contracter valablement mariage après la mort de leur conjoint.

(2) Le meurtre de l'un des conjoints perpétré par l'autre après entente avec un autre homme ou une autre femme. Les deux coupables ne peuvent jamais se marier ensemble : lors même qu'il ne serait pas certain que l'un d'eux avait l'intention d'épouser son complice, il suffit que le crime ait été commis avec leur assentiment mutuel.

(3) L'*adultère*, uni au *conjucide*, même non concerté, mais accompli en vue du mariage, même sans qu'il y ait eu promesse, rend les complices incapables de se marier valablement ensemble.

Cet empêchement a été établi par la loi ecclésiastique pour détourner les cœurs pervers de tels crimes, et aussi comme châtiment de pareils forfaits.

Comme il est pénal de sa nature, il n'atteint probablement pas ceux qui l'ignorent : c'est l'opinion la plus commune, et on peut la suivre en toute sûreté.

3. *Disparitas cultus*, LE DÉFAUT DE BAPTÊME POUR UN DES CONJOINTS

Cet empêchement naît de la différence complète de religion entre les deux parties, et fait qu'un catholique ne peut pas épouser une juive ou une infidèle, en un mot une personne non baptisée. Il ne faut pas confondre cet empêchement avec celui qu'on appelle de *religion mixte*, et qui rend simplement illicite un mariage entre deux conjoints baptisés, mais dont l'un est catholique et l'autre hérétique. Par cet empêchement, est invalide tout mariage entre personnes dont l'une est baptisée et l'autre ne l'est pas. Parfois, cette différence de religion peut rompre un mariage contracté entre deux conjoints non baptisés, par exemple, si l'un des deux se fait chrétien et reçoit le baptême, et que l'autre refuse de rester avec lui, ou qu'il en résulte des injures pour le Créateur, comme nous l'avons expliqué pour le cas Paulin.

Cet empêchement a été établi par la loi ecclésiastique, et on peut dès lors en obtenir dispense pour des raisons graves et suffisantes, dans les conditions suivantes : (i) Qu'il n'y ait aucun danger de perversion, ni d'injure envers le Créateur, montré par la cohabitation des conjoints ; (ii) qu'il y ait promesse que tous les enfants seront élevés dans la religion catholique ; (iii) qu'il y ait quelque espoir de convertir la partie infidèle.

En dehors des pays de mission, on accorde rarement une dispense pour cet empêchement. Saint Thomas dit : *Disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius quod est bonum prolis* ; (la disparité de religion est contraire au mariage en raison de l'un de ses principaux bienfaits, qui est le bien et l'éducation des enfants.)

4. CLANDESTINITÉ : INSTITUTION ET SIGNIFICATION DE CET EMPÊCHEMENT. (1) LA LOI EST LOCALE, ET ATTEINT TOUS LES MARIAGES DANS LES LIEUX OU ELLE A ÉTÉ PUBLIÉE. (2) ELLE EST PERSONNELLE, ET ATTEINT CEUX QUI ONT UN DOMICILE DANS LES PAYS OU ELLE A ÉTÉ PUBLIÉE. (3) L'EMPÊCHEMENT N'A PAS LIEU POUR LES MARIAGES OU LA LOI N'A PAS ÉTÉ PUBLIÉE. (4) L'EMPÊCHEMENT N'A PAS LIEU SI LE MARIAGE SE CÉLÈBRE DANS UN PAYS OU L'UNE DES PARTIES RÉSIDE ET OU LA LOI N'A PAS ÉTÉ PUBLIÉE. (5) DANS CERTAINS PAYS LA LOI N'OBLIGE PAS DANS LE CAS D'UN MARIAGE MIXTE.

Cet empêchement rend nul tout mariage contracté sans la présence du propre curé et d'au moins deux témoins. Il a été institué par la loi ecclésiastique, par le Concile de Trente, ¹ dans le but de prévenir les péchés graves et les maux qu'engendrent les mariages clandestins.

Ces mariages, comme nous l'apprend le Concile, ont toujours été détestés et défendus. Mais comme les défenses ne suffisaient pas pour empêcher les péchés et pour prémunir contre les maux nombreux auxquels ces mariages donnaient lieu, il déclara que la *clandestinité* serait un empêchement invalidant le mariage.

Le saint Concile ordonna en outre que son décret fût publié dans toutes les paroisses, et que trente jours après sa publication il fût appliqué et de rigueur dans toutes les paroisses où il aurait été notifié. De sorte que, de nos jours, il est obligatoire dans toutes les paroisses où il a été publié, mais non dans celles où il n'a jamais été promulgué.

1 CONC. DE TR., SESS. XXIV., CH. I.

Il a été publié dans toute l'Irlande en 1828.

Il ne l'a pas encore été en Angleterre et en Ecosse, ni dans les autres pays où, comme dans ces régions, il n'y a pas des paroisses réelles, ni des curés de paroisse au point de vue canonique, excepté l'évêque du diocèse, dont la charge comprend les droits paroissiaux aussi bien que les droits épiscopaux.

La loi du Concile de Trente est *locale* et *personnelle*. Ainsi, (1) elle oblige tous ceux qui se marient dans les pays où elle est en vigueur, lors même qu'ils n'y habitent pas ; par exemple, en Irlande, un mariage clandestin est invalide ; et lors même que deux anglais, en voyage, se marieraient en Irlande, leur union serait invalide.

(2) Elle oblige ceux qui n'ont leur domicile que dans un pays où le décret du Concile a été publié. Ainsi, ceux qui, résidant en Irlande, viendraient en Angleterre pour s'y marier et éluder la loi de clandestinité, seraient incapables de contracter un mariage valide, s'ils n'avaient pas acquis préalablement domicile ou quasi-domicile en Angleterre.

S'il n'y avait aucune intention de fraude, et que le but ne fût pas d'éluder la loi, leur mariage serait-il valide ? C'est une question controversée.

(3) Le décret n'oblige pas ceux qui se marient dans un pays où il n'a pas encore été publié, s'ils y ont domicile ou quasi-domicile. Par exemple, ceux qui résident en Angleterre, peuvent valablement se marier en Angleterre ou en Ecosse ; et les habitants de l'Irlande, qui ont domicile ou quasi-domicile en Angleterre, peuvent valablement se marier, même clandestinement, en Angleterre ; et cela, lors même qu'ils y viendraient dans ce but, pourvu, comme je l'ai dit, qu'ils y aient acquis domicile ou quasi-domicile.

(4) Le décret n'oblige pas dans les pays qui ne sont pas soumis au Concile de Trente, si l'une des parties est exemptée de la loi. Ainsi, un Irlandais, même sans un quasi-domicile en Angleterre, peut valablement s'y marier avec une femme résidant en Angleterre, sans observer les conditions de la loi de clandestinité.

(5) Même dans les pays où la loi du Concile a été publiée, et dans lesquels il y a une population mixte, — c'est-à-dire, une population composée de catholiques et de protestants ou autres hérétiques, comme en Irlande, dans certaines parties de la Hollande, et ailleurs, — les mariages mixtes et les mariages des hérétiques sont valides, lors même qu'ils sont célébrés clandestinement.

A propos de cet empêchement, nous devons expliquer trois choses : (1) Quel est le prêtre devant lequel doit se célébrer le mariage ; (2) ce qu'il faut pour qu'on ait domicile ou quasi-domicile dans un pays ; (3) la présence de quelques témoins est requise pour la célébration du mariage.

Par le prêtre de la paroisse, il faut entendre tout prêtre qui a juridiction ordinaire sur les parties contractantes, comme le Souverain Pontife sur tous les fidèles, l'évêque sur tous les fidèles de son diocèse, et le curé sur ses paroissiens. Par le propre curé, on entend celui de l'une des deux parties, c'est-à-dire, le curé de l'endroit où l'une des parties a domicile ou quasi-domicile. Il peut assister au mariage de ses paroissiens en quelque endroit que ce soit, même en dehors de sa paroisse.

Une personne qui a deux domiciles, ou un domicile et un quasi-domicile, peut se marier devant le curé de l'un ou l'autre endroit. Un curé de paroisse, comme en France et en Irlande, s'il a une délégation de l'évêque à cet effet, peut

assister aux mariages, comme peut y assister aussi tout autre prêtre délégué par le curé pour le remplacer.

5. DOMICILE OU QUASI-DOMICILE : EXPLICATION

Quant au domicile requis pour pouvoir contracter mariage, une simple résidence ou une visite dans le pays ne suffirait pas pour que le curé de l'endroit pût être considéré comme le propre curé (*proprius parochus*) exigé pour la validité du mariage : il faut un domicile ou quasi-domicile véritable dans la paroisse.

Deux choses sont nécessaires pour constituer le domicile : (1) la résidence actuelle dans le pays, et (2) l'intention d'y résider.

Le quasi-domicile s'acquiert par la résidence dans le pays pendant la plus grande partie de l'année, ou par la fixation de sa résidence dans ce pays avec l'intention d'y habiter la plus grande partie de l'année. ¹

Des instructions de la Sacrée Congrégation sur ce point, nous tirons les conclusions suivantes :

(1) Pour constituer ou acquérir un quasi-domicile dans un endroit, la résidence actuelle pendant un mois, n'est pas requise, mais ne suffit pas non plus par elle-même. Elle n'est pas requise, car l'instruction dont nous parlons dit, que s'il est absolument certain que les deux parties ou l'une d'elles, habitent dans ce pays pendant la plus grande partie de l'année, du moment que ces deux choses sont vraies simultanément, — à savoir, la résidence actuelle et l'intention de prolonger cette résidence pendant la plus grande partie de

¹ Ita Inst. S. Congr. Inquis. die 7 Julii, 1867; instruction envoyée aux évêques d'Irlande le 2 mai 1877.

l'année, alors, le quasi-domicile dans ce pays est acquis même dès le premier jour.

(2) Elle ne suffit pas par elle-même, parce que, outre la résidence d'un mois, l'intention de résider pendant la plus grande partie de l'année est nécessaire.

(3) Si cette intention n'est pas bien démontrée, la résidence d'un mois peut être prise comme un signe ou une présomption en faveur de l'intention de prolonger le séjour dans ce pays pendant le temps nécessaire. Si d'autres raisons ou d'autres preuves établissaient que cette intention n'existe pas, on en devrait conclure que le quasi-domicile n'a pas été acquis.

Exception a été faite à cette règle, en faveur des États-Unis d'Amérique, par un décret de Léon XIII, du 12 mai, 1886. D'après ce décret, la résidence d'un mois dans un pays doit être regardée comme un quasi-domicile en vue du mariage, sans qu'il y ait lieu de s'inquiéter de l'intention des intéressés, pourvu qu'ils soient libres d'ailleurs de contracter mariage.

Après ceux qui ont domicile ou quasi-domicile, nous avons à étudier le cas de ceux qui n'ont acquis ni l'un ni l'autre. On les désigne par le nom de *vagi* ou *vagabonds*, sans donner à ce terme le sens qu'il a dans le monde, mais en le prenant dans sa signification légale.

Cette expression indique ceux qui n'ont pas de demeure fixe, mais vivent en allant d'un endroit à l'autre.

Ils doivent se marier en présence du curé de l'endroit où ils sont au moment de leur mariage; et ce prêtre doit y assister conformément au décret du Concile de Trente. ¹

¹ CONC. DE TR., sess. XXIV., ch. VII.

6. TÉMOINS EXIGÉS POUR UN MARIAGE

A propos des témoins et de leur présence, comme de la présence du prêtre de la paroisse au mariage, il faut remarquer : (1) Aucune qualité particulière n'est exigée chez les témoins, pourvu qu'ils soient capables de témoigner que le mariage a eu lieu en leur présence. (2) La présence des témoins et du prêtre doit être *physique*, ou personnelle; il faut aussi que ce soit en même temps une présence *morale*, c'est-à-dire, qu'ils ne soient pas là simplement en personne, mais qu'ils sachent et remarquent que le mariage a lieu en ce moment. Il faut aussi que leur présence soit *simultanée*, et non que le prêtre y soit à un moment donné, et les témoins, à un autre. Il n'est pas nécessaire, cependant, que le prêtre et les témoins soient appelés en même temps pour être témoins du mariage; ni qu'ils soient là librement et de leur propre volonté. Le mariage est valide, quelle que soit la manière dont le prêtre et les témoins peuvent en témoigner.

7. CAS DANS LESQUELS UN MARIAGE CLANDESTIN
SERAIT VALIDE

Avant de terminer ce sujet, il est bon d'énumérer les cas où un mariage clandestin serait valide :

- (1) S'il est contracté entre personnes non baptisées.
- (2) S'il l'est dans un pays où le décret du Concile de Trente n'est pas en vigueur ou n'a pas été promulgué.
- (3) S'il est contracté dans un pays où le décret a été abrogé, comme dans les contrées où le mariage des hérétiques et les mariages mixtes sont déclarés valides, par exemple, certaines parties de la Hollande et en Irlande.

(4) S'il y a, dans le pays, impossibilité générale, physique ou morale, d'avoir l'assistance du curé, ce qui pourrait facilement arriver en temps de persécution. Il faut alors se procurer deux témoins.

Telle est la décision de la Sacrée Congrégation du Saint Office, du 1^{er} Juillet, 1863 : Lorsqu'il est difficile ou peu sûr d'obtenir la présence du prêtre ; lorsqu'on ignore où on pourrait le trouver, qu'on prévoit qu'il sera absent ou qu'il sera impossible de le rencontrer pendant l'espace du mois, et qu'il n'y a aucun autre prêtre pour le remplacer, le mariage est valide, même contracté sans l'assistance du prêtre, pourvu que, dans la mesure du possible, la forme prescrite par le Concile de Trente soit observée, c'est-à-dire, qu'il y ait deux témoins présents au moment du mariage. (Voy. « *Tractatus de Matrimonio*, » par le Rev. A. B. Van der Moeren).





CHAPITRE XII

REVALIDATION DU MARIAGE ET DISPENSES

1. Que faire lorsqu'un mariage a été invalidement contracté?
2. Etude de trois cas: (1) Mariage invalide par défaut de consentement; (2) par suite de clandestinité; (3) par suite de quelque autre empêchement ecclésiastique.
3. Dispenses de mariage. (1) Qui a le pouvoir de les accorder? (2) Causes ou motifs de les accorder. (3) Les tribunaux romains auxquels on doit adresser la demande de dispense.

Après l'énumération et l'explication des empêchements de mariage, on peut se dire qu'il n'est pas facile pour les fidèles en général de comprendre et de se rappeler tous ces empêchements, et que, dès lors, sans qu'on le sache, bien des mariages peuvent être invalides. Aussi y a-t-il de nombreuses raisons qui permettent d'obtenir dispense des empêchements ecclésiastiques. Il est donc nécessaire d'expliquer ce qu'on doit faire dans ces circonstances.

I. QUE FAIRE LORSQ'UN MARIAGE A ÉTÉ INVALIDEMENT CONTRACTÉ ?

Voyons d'abord le cas où un mariage a été invalidement contracté. L'une des parties, ou toutes les deux savent à n'en pas douter que leur mariage est invalide; et alors, les conjoints doivent se rappeler qu'il ne leur est point permis de vivre ensemble, tant que leur union n'a pas été revalidée.

S'il y a doute, leur devoir est de soumettre le cas à un prêtre; si le doute est réellement fondé, il leur indiquera ce qu'ils ont à faire pour régulariser leur situation, comme je vais l'expliquer.

Si le doute est léger et ne repose pas sur de bonnes raisons, il n'y a pas lieu de s'y arrêter et d'y prêter aucune attention, surtout si le mariage a été dûment célébré aux yeux de l'Eglise.

Si les conjoints ignorent l'invalidité de leur mariage, c'est au prêtre à juger s'il doit ou non les laisser dans la bonne foi. S'il croit préférable dans leur intérêt de leur faire connaître cette invalidité, il le fera. Mais s'il prévoit quelque mauvaise conséquence, ou que cette révélation puisse donner lieu à quelque grave inconvénient, il les laissera dans la bonne foi, et demandera la dispense que les théologiens appellent *a radice*, — c'est-à-dire, qui a le pouvoir de revalider le mariage depuis son origine, et sans que les parties intéressées en soient même informées.

2. ÉTUDE DE TROIS CAS : (1) MARIAGE INVALIDE PAR DÉFAUT DE CONSENTEMENT ; (2) PAR SUITE DE CLANDESTINITÉ ; (3) PAR SUITE DE QUELQUE AUTRE EMPÊCHEMENT ECCLÉSIASTIQUE.

Un mariage peut être invalide, soit (1) par le défaut de consentement de l'une des parties, ou de toutes les deux ; (2) soit à cause de la clandestinité ; soit (3) par suite de quelque autre empêchement.

(1) Si le mariage est invalide par défaut de consentement tout ce qu'il faut, c'est que le consentement soit donné, et il suffit qu'il soit renouvelé secrètement, lorsque le mariage a déjà été dûment ou publiquement célébré.

(2) Lorsque le mariage a été célébré clandestinement, dans un pays où la loi contre la clandestinité est obligatoire, il faut remédier à ce défaut en renouvelant la cérémonie en présence du curé ou de son délégué et de deux témoins.

(3) Si le mariage est invalide par suite d'un empêchement ecclésiastique, on écartera cet empêchement par une dispense ordinaire, ou par une dispense *a radice*.

Lorsqu'on a obtenu la dispense ordinaire, le consentement des parties doit être renouvelé devant le curé et deux témoins, si l'empêchement est publiquement connu, ou risque de le devenir. S'il est occulte, il suffit que les parties renouvellent leur consentement en particulier. Quand on a obtenu une dispense *a radice*, ce renouvellement du consentement n'est point nécessaire.

Cette dispense d'un empêchement ecclésiastique a ceci de particulier : c'est qu'elle valide un mariage invalidement contracté, légitime les enfants ; et cela, sans que les parties

renouvellent leur consentement, et même sans qu'elles soient informées de la dispense ni de l'empêchement.

3. DISPENSES DE MARIAGE. (1) QUI A LE POUVOIR DE LES ACCORDER ? (2) CAUSES OU MOTIFS DE LES ACCORDER. (3) LES TRIBUNAUX ROMAINS AUXQUELS ON DOIT ADRESSER LA DEMANDE DE DISPENSE.

Au sujet de ces dispenses, il est important que les fidèles sachent (1) qui a le pouvoir de dispenser des empêchements de mariage; (2) les causes ou les raisons pour lesquelles on accorde ces dispenses; et (3) les tribunaux romains auxquels la demande de dispense doit être adressée.

(1) Le Souverain Pontife a seul le droit propre et ordinaire de dispenser des empêchements ecclésiastiques. Les évêques, en vertu d'une délégation expresse ou tacite du Pape ou de l'Eglise, peuvent accorder dispense de certains empêchements ecclésiastiques.

Les évêques peuvent dispenser de quelques empêchements prohibants. Ainsi, ils dispensent des empêchements de temps prohibé, du vœu simple et temporel, de chasteté, du vœu de ne pas se marier ou de recevoir les ordres sacrés, mais non du vœu perpétuel de chasteté. En vertu d'un indult particulier, accordé ordinairement aux évêques pour cinq ans, ils peuvent dispenser de certains empêchements dirimants, par exemple, des troisième et quatrième degrés de consanguinité et d'affinité, de l'empêchement d'*honnêteté publique*, de *crime*, et de *parenté spirituelle*, excepté entre le parrain et sa filleule. En général, les évêques peuvent aussi accorder dispense des empêchements ecclésiastiques dans les cas occultes et secrets. La règle, dans nos pays, est que toutes ces dispenses doivent

s'obtenir de l'évêque, ou par son intermédiaire. Il est donc inutile de nous étendre plus longuement sur cette question. Les évêques connaissent très bien l'étendue de leurs pouvoirs ; et, quand ils ne peuvent pas accorder eux-mêmes la dispense qui leur est demandée, ils l'obtiennent du Saint-Siège, si les raisons sont suffisantes.

(2) *Causes ou raisons pour lesquelles on accorde ordinairement les dispenses.* — Il est à propos de dire un mot des causes et des raisons qui peuvent faire obtenir une dispense. Une instruction de la Congrégation de la Propagande, du 9 mai 1887, donne ces raisons.

(i) *Angustia loci*, — les pays où les habitants sont peu nombreux, où les jeunes gens ne peuvent pas trouver à se marier convenablement, s'ils ne s'épousent pas entre parents ; où les catholiques sont peu nombreux, de sorte que le mariage avec des hérétiques devienne parfois nécessaire.

(ii) L'âge de la femme, si elle a plus de vingt-quatre ans, et n'a pas encore trouvé à se marier convenablement. Cette raison ne s'applique pas aux veuves.

(iii) Si la femme n'a pas de fortune, ou n'a qu'une fortune insuffisante, et qu'un parti avantageux se présente.

(iv) L'intention d'éteindre des haines et des querelles, ou de les prévenir au sujet des successions et héritages.

(v) La condition pauvre d'une veuve, principalement si elle a des enfants à élever et à entretenir.

(vi) Le maintien de la paix entre peuples et nations, comme cela arrive pour le mariage des rois et des princes ; la réconciliation d'ennemis, la cessation de graves inimitiés. Dans des cas de ce genre, le mariage entre des parties qui sont liées par un empêchement, est bien de nature à rétablir la paix et à sceller une réconciliation. A ces raisons, on peut

ajouter les suivantes: une familiarité dangereuse, la bonne réputation d'une femme ou son honneur à sauvegarder, un scandale à éviter, le mérite et la dignité des personnes qui ont besoin d'une dispense, et surtout quand elles se sont montrées dignes et méritantes par leur zèle à défendre la foi catholique, par leur amour et leur générosité envers l'Eglise, ou par leur vertu et leur vie édifiante.

(3) Tribunaux romains auxquels doit s'adresser la demande des dispenses.

Il y a à Rome deux tribunaux pour accorder ces dispenses : la *Daterie* et la *Pénitencerie*. Tous les intéressés peuvent s'adresser directement à l'un d'eux pour demander une dispense; mais, ordinairement parlant, et comme je l'ai déjà indiqué, la demande se fait par l'intermédiaire de l'évêque ou du confesseur.

La dispense s'obtient de la *Daterie*, lorsque l'empêchement est public, et lorsque sa révélation ne risque de donner lieu à aucune infamie ni au déshonneur.

Si l'empêchement est occulte, la dispense s'obtient de la *Pénitencerie*. Ce tribunal accorde aussi fréquemment des dispenses pour des empêchements publics, s'il s'agit de personnes pauvres. Une somme légère, selon les moyens des parties, doit être versée pour la dispense venant de la *Daterie*: c'est une sorte d'amende. Cet argent ne va pas au Pape, mais est exclusivement consacré aux besoins des missions étrangères et d'autres bonnes œuvres. Toutes les dispenses accordées par la *Pénitencerie* sont gratuites; et, quand les personnes sont pauvres, on ne leur demande aucune offrande: la dispense est donnée gratuitement.

Si les causes ou les raisons alléguées pour obtenir une dispense sont fausses, la dispense est invalide.

Les dispenses accordées par l'un ou l'autre de ces tribunaux sont envoyées, pour leur exécution, à l'ordinaire ou évêque de l'endroit. Dans le cas de dispenses pour empêchements occultes, venant de la *Pénitencerie*, elles sont habituellement envoyées au confesseur, qui, selon la forme prescrite, exécutera les clauses qu'elles contiennent.





CHAPITRE XIII

LA CÉLÉBRATION DU MARIAGE

1. Essai d'instruction avant le mariage.
2. Cérémonies pour la célébration du mariage.
3. Exhortation après le mariage.

L'ordre des cérémonies pour la célébration du mariage se trouve dans le *Rituel*. Une forme d'exhortation avant le mariage, le rite et les cérémonies, et une forme d'instruction après le mariage, sont tout ce qu'il est important de savoir à propos de la célébration de ce grand acte.

I. ESSAI D'INSTRUCTION AVANT LE MARIAGE

Voici *un essai d'instruction sur le sacrement de Mariage*, (extrait d'un ouvrage intitulé « *Le Mariage* », par le Rév. C. M. Wood, ch. xx) :

« Le saint état du mariage fut institué par le Tout-Puissant au commencement du monde ; et, sous la loi de nature, il était honoré de grâces particulières. Dieu créa l'homme à

son image; il créa l'homme et la femme, et il les bénit en disant: « Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre. »¹

« Sous la loi mosaïque, le Tout-Puissant proclama plus distinctement la dignité et les obligations du mariage. Plus tard, sous la loi chrétienne, notre divin Rédempteur sanctifia encore davantage cet état: d'un contrat naturel et civil, il l'éleva à la dignité de sacrement. Saint Paul nous déclare qu'il représente l'union sacrée que Jésus-Christ a formée avec l'Eglise, son Epouse: « Ce sacrement est grand; je dis en Jésus-Christ et en l'Eglise. »²

« Ce sacrement a été institué par Jésus-Christ, afin de donner à ceux qui embrassent la vie de mariage une grâce toute spéciale qui les rend capables de remplir dignement tous les devoirs qui leur incombent. Cette grâce leur permet de vivre dans la paix, dans l'union, et dans un amour réciproque. Elle fortifie et purifie cette affection naturelle qui, fondée sur la vertu, et sanctionnée par la religion, peut seule assurer le bonheur des époux. Elle est un frein à l'inconstance du cœur. Elle modère les emportements du caractère, et met les époux en état de supporter les défauts l'un de l'autre avec la même indulgence que s'ils étaient les siens. Cette grâce entretient en eux les sentiments d'un mutuel respect, la force de se garder réciproquement une inviolable fidélité, et de vaincre les désirs coupables. Elle leur donne le moyen de subjuguier ou de régler les mouvements de la concupiscence, d'éviter tout ce qui ne conviendrait pas à la sainteté de leur état, qui comporte et exige une innocence et une pureté, aussi nécessaire chez les personnes mariées que chez les autres. De plus, elle les met à même de remplir le plus

¹ GEN. I. 27, 28.

² EPHES. V. 32.

important de leurs devoirs, celui d'élever leurs enfants dans la crainte et l'amour de Dieu; car les devoirs qu'impose le mariage ne peuvent s'accomplir qu'au prix de généreux efforts, lesquels ne seront efficaces que par la vertu des grâces et des bénédictions de Dieu.

« C'est pourquoi, ceux qui veulent embrasser cet état ne doivent procéder qu'avec la plus grande prudence, et s'y préparer le mieux possible, afin d'obtenir du Tout-Puissant ces grâces précieuses et abondantes.

« (1) Ils doivent implorer le secours divin, par des prières ferventes et pieuses, afin qu'il les guide dans le choix de la personne que la Providence leur destine; car c'est du choix qu'ils feront que dépend leur bonheur de la vie présente et de la vie future. Ils se laisseront diriger par le bon caractère et par les dispositions vertueuses de la personne qu'ils ont en vue, plutôt que par les richesses, par la beauté, ou par toute autre considération mondaine, qui ne doivent être que des choses secondaires.

« (2) Ils embrasseront ce saint état avec l'intention pure de travailler à l'honneur et à la gloire de Dieu, comme à leur propre sanctification, sans s'arrêter à des motifs purement terrestres ou aux satisfactions des sens.

« (3) Qu'ils aient donc soin de choisir une personne de leur propre religion; car l'Eglise catholique a toujours, par tous les moyens en son pouvoir, dissuadé des mariages mixtes: et l'expérience montre que le manque d'union dans la foi, chez les époux, est trop souvent suivi des plus tristes conséquences pour eux et pour leurs enfants. Une personne catholique qui en épouse une d'une religion différente ne doit jamais admettre une condition qui s'opposerait à ce que tous les enfants soient élevés dans la vraie foi.

« (4) Avant de s'engager trop avant dans une affaire de si haute importance, que les jeunes gens s'assurent qu'aucun empêchement ne s'oppose à leur union. Il y a devoir rigoureux pour les parents de prévenir une grande intimité de leurs enfants avec leurs proches à un degré prohibé; c'est-à-dire cousins du premier, du second et du troisième degré.

« (5) Ceux qui ont l'intention de se marier, doivent prendre conseils de leurs parents, de leurs tuteurs, etc..

« (6) Ceux qui font des visites en vue d'un prochain mariage, prendront garde de ne jamais se permettre des familiarités légères. Il y aurait péché à cela, et ce serait attirer sur eux la juste colère de Dieu, au lieu des bénédictions dont ils ont si grand besoin.

« (7) Il leur est aussi conseillé, quelque temps avant leur mariage, de faire connaître leurs intentions à leur confesseur, afin qu'il puisse trouver le temps et l'occasion de les préparer de la manière la plus utile, de leur apprendre les devoirs et les obligations qu'ils vont s'imposer par la vie qu'ils se proposent d'embrasser.

« (8) Ils doivent obtenir le pardon de leurs péchés par une digne confession en s'approchant du sacrement de pénitence. S'ils recevaient le sacrement de mariage sans avoir la conscience pure, ils se priveraient de la grâce du sacrement, et se rendraient coupables d'une profanation sacrilège.

« (9) L'Eglise, toujours pleine de sollicitude pour le bien de ses enfants, les exhorte, au Concile de Trente, ¹ à recevoir avec piété la sainte communion avant leur mariage.

« (10) Au moment du mariage, on doit s'approcher de l'autel avec respect et recueillement. C'est là, en présence de

Dieu et de son Eglise, que les époux vont faire ce contrat, prendre cet engagement solennel, que la mort seule peut rompre. Ils doivent donc recevoir la bénédiction du ministre de Dieu avec humilité et avec une piété sincère.

« (11) Quand les mariés quittent l'église, ils doivent être pénétrés des sentiments d'un profond respect pour le grand sacrement qu'ils viennent de recevoir, et de reconnaissance envers Dieu pour ses miséricordes. Il faudrait passer la journée de manière à ne point perdre les grâces reçues le matin. Comme il serait bon pour eux de célébrer leur mariage à l'exemple de Tobie, dans la crainte du Seigneur, et de se comporter au milieu de leurs amis comme si Jésus-Christ était un de leurs hôtes, comme il le fut aux noces de Cana ! On devrait donc apporter un soin tout particulier à ne pas profaner le jour béni du mariage par des dissipations, des intempérences, des propos malséants, des plaisanteries indéliques, qui ne conviennent en aucun temps, mais moins encore en une circonstance si sainte et si importante.

« (12) Que les époux réfléchissent souvent sur leurs devoirs et sur les obligations que leur trace la parole de Dieu :

« Et vous, maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise, et s'est livré lui-même pour elle... Ainsi les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. » ¹

« Et vous de même, vivez sagement avec vos femmes, les traitant avec honneur et discrétion, comme le sexe le plus faible, et considérant qu'elles sont avec vous héritières de la grâce qui donne la vie. » ²

¹ EPHES. v. 25, 28.

² I S. Pet. III. 7.

« Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur : parce que le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise;... comme donc l'Eglise est soumise au Christ, les femmes aussi doivent être soumises en tout à leurs maris. » ¹

2. CÉRÉMONIES POUR LA CÉLÉBRATION DU MARIAGE

Le prêtre, debout devant l'autel, revêtu d'un surplis et d'une étole blanche, accompagné au moins d'un clerc pour porter le bénitier, en présence des témoins, demande séparément à l'homme et à la femme leur consentement, dans la langue du pays. Il s'adresse d'abord au fiancé, qui doit être à la droite de sa fiancée.

N., Voulez-vous prendre N., ici présente, pour votre femme et légitime épouse, selon le rit de la sainte Eglise, notre mère ?

Rép. : Je le veux.

Puis, il demande à la fiancée :

N., voulez-vous prendre N., ici présent, pour votre mari et légitime époux, selon le rit de la sainte Eglise notre mère ?

Rép. : Je le veux.

Il leur fait alors joindre leurs mains droites, et dit en les bénissant :

Ego conjungo vos in matrimonium, in nomine Patris †, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.

Je vous unis en mariage, au nom du Père †, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.

Et il les asperge d'eau bénite.

¹ EPHES. V. 22-24.

Cette union des mains signifie la fidélité que les époux se jurent l'un à l'autre, le don qu'ils se font mutuellement de l'un à l'autre, l'appui réciproque qu'ils doivent se prêter dans toutes les circonstances de la vie, et prenant Dieu et l'Eglise à témoin de leurs serments.

L'époux met alors l'anneau sur un plateau, et le prêtre le bénit en ces termes :

- ℣. Adjutorium nostrum in nomine Domini.
- ℞. Qui fecit cœlum et terram.
- ℣. Domine, exaudi orationem meam.
- ℞. Et clamor meus ad te veniat.
- ℣. Dominus vobiscum.
- ℞. Et cum spiritu tuo.

OREMUS

Benedic † Domine, anulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus, † ut quæ eum gestaverit fidelitatem integram suo sponso tenens, in pace et voluntate tua permaneat atque in mutua charitate semper vivat. Per Christum Dominum nostrum. ℞. Amen.

Le prêtre jette alors de l'eau bénite sur l'anneau, et le donne à l'époux, qui le met au doigt annulaire de la main gauche de la femme, tandis que le prêtre dit :

In nomine Patris †, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.

Il ajoute ensuite :

- ℣. Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis.
- ℞. A templo sancto tuo, quod est in Jerusalem.
- Kyrie, eleison; Christe, eleison; kyrie, eleison.
- Pater noster, etc.
- ℣. Et ne nos inducas in tentationem.
- ℞. Sed libera nos a malo.

Ÿ. Salvos fac servos tuos.

℞. Deus meus, sperantes in te.

Ÿ. Mitte eis, Domine, auxilium de sancto.

℞. Et de Sion tuere eos.

Ÿ. Esto eis, Domine, turris fortitudinis.

℞. A facie inimici.

Ÿ. Domine, exaudi orationem meam.

℞. Et clamor meus ad te veniat.

Ÿ. Dominus vobiscum.

℞. Et cum spiritu tuo.

OREMUS

Respice, quæsumus, Domine, super hos famulos tuos, et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste; ut qui, te auctore, junguntur, te auxiliante, serventur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Après cela, on célèbre la messe du mariage; et, après le *Pater*, le prêtre, s'il y a lieu, prononce la bénédiction suivante, tourné vers les époux qui sont à genoux :

OREMUS

Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et institutis tuis, quibus propagationem humanam ordinasti, benignus assiste; ut, quod te auctore jungitur, te auxiliante servetur. Per Dominum....

ORAISON

Laissez-vous fléchir par nos prières, Seigneur, et accompagnez de votre grâce le sacrement que vous avez institué pour la propagation du genre humain, afin que votre assistance conserve ce qu'unit votre autorité. Par N. S. J. C.

OREMUS

Deus, qui, potestate virtutis tuæ, de nihilo cuncta fecisti; qui

ORAISON

O Dieu, qui par votre puissance avez créé de rien tout

dispositis universitatis exordiis, homini ad imaginem Dei facto, ideo inseparabile mulieris adiutorium condidisti; ut femineo corpori de virili dares carne principium; docens, quod ex uno placuisset institui, nunquam licere disjungi. Deus, qui tam excellenti mysterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et Ecclesiæ sacramentum præsignares in fœdere nuptiarum: Deus, per quem mulier jungitur viro, et societas principaliter ordinata, ea benedictione donatur, quæ sola nec per originalis peccati pœnam, nec per diluvii est oblata sententiam; respice, propitius, super hanc famulam tuam, quæ maritali jungenda consortio, tua se expetit muniri. Sit in ea jugum dilectionis et pacis; fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis viro ut Rachel; sapiens ut Rebecca; longæva et fidelis ut Sara. Nihil in ea ex actibus suis ille auctor prævaricationis usurpet. Nexa fidei mandatisque permaneat; uni thoro juncta, contactus illicitos fugiat; muniat infirmitatem suam robore disciplinæ. Sit reverentia gravis, pudore venerabilis,

l'univers, qui, dès le commencement du monde, après avoir fait l'homme à votre image, avez donné, pour être son aide inséparable, la femme, que vous avez formée de lui-même afin de nous apprendre qu'il n'est jamais permis de séparer ce qu'il vous a plu d'unir; ô Dieu, qui avez consacré le mariage par un mystère si précieux, que l'alliance nuptiale est la figure de l'union sacrée de Jésus-Christ et de son Eglise; ô Dieu, par qui la femme est unie à l'homme, et qui donnez à leur union intime la seule bénédiction dont nous n'ayons été dépouillés ni par la punition du péché originel, ni par la sentence du déluge, regardez d'un œil favorable votre servante qui, devant être unie à son époux, implore votre protection. Faites que son joug soit un joug d'amour et de paix; faites que, chaste et fidèle, elle se marie en Jésus-Christ: qu'elle suive toujours l'exemple des saintes femmes; qu'elle soit aimable pour son mari comme Rachel, sage comme Rébecca; qu'elle jouisse d'une longue vie et qu'elle soit fidèle comme Sara. Que l'auteur du péché ne trouve rien en elle qui

doctrinis cœlestibus erudita. Sit fœcunda in sobole; sît probata et innocens, et ad beatorum requiem, atque ad cœlestia regna perveniat. Et videant ambo filios filiorum suorum, usque in tertiam et quartam generationem, et ad optatam perveniant senectutem. Per eundem Dominum, etc..

soit de lui; qu'elle demeure ferme dans la foi et dans l'observance de vos Commandements, afin qu'uniquement attachée à son mari, elle ne souille le lit nuptial par aucun commerce illégitime; que, pour fortifier sa faiblesse, elle ait une vie toujours réglée. Que sa pudeur lui mérite le respect; qu'elle s'instruise de ses devoirs dans la doctrine toute céleste de Jésus-Christ, qu'elle obtienne de vous une heureuse fécondité, que sa vie soit pure et irréprochable, et qu'elle parvienne au repos des saints dans le royaume du ciel. Faites, Seigneur, qu'ils voient tous deux les enfants de leurs enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et qu'ils arrivent à une heureuse vieillesse. Par N. S. J.-C., etc..

Le prêtre, revenant alors au milieu de l'autel, dit le *Liberamus*, etc., comme d'habitude. Quand il a pris le Précieux Sang, et communiqué les nouveaux mariés, il continue la messe. Après le *Benedicamus Domino*, ou l'*Ite missa est*, avant de bénir le peuple, il se tourne vers les époux et dit :

Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob sit vobiscum, et ipse adimpleat benedictionem suam in vobis; ut videatis filios filiorum

Que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob soit avec vous, et qu'il répande en vous sa bénédiction, afin que

vestrorum, usque ad tertiam et quartam generationem; et postea vitam habeatis sine fine; adjuvante Domino nostro Jesu Chrito, qui cum Patre, et Spiritu Sancto vivit et regnat, Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen.

vous voyiez les enfants de vos enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et que vous possédiez ensuite la vie éternelle, par la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, étant Dieu, vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

A ce moment, le prêtre les engage à se garder une fidélité mutuelle; à observer la continence aux jours de dévotion, et particulièrement les jours de jeûne et pour les fêtes solennelles; à s'aimer l'un et l'autre, et à persévérer ensemble de tout leur cœur dans l'amour de Dieu. Il jette alors sur eux de l'eau bénite; puis, après le *Placeat tibi Sancta Trinitas*, il donne la bénédiction, et lit le dernier Evangile.

3. EXHORTATION APRÈS LE MARIAGE

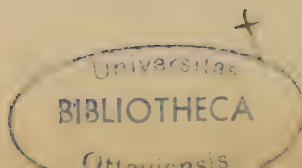
Après la bénédiction nuptiale, le prêtre pourra faire aux époux l'exhortation suivante :

« Vous êtes unis par un lien sacré, que Dieu lui-même a institué et sanctifié, et que la mort seule peut briser. Vous ferez donc tous vos efforts pour conserver et cultiver dans votre âme la grâce de ce grand sacrement que vous venez de recevoir, et pour atteindre dans toutes les circonstances de votre vie la sainteté qu'il demande de vous. Vous vous devez fidélité l'un à l'autre, un amour réciproque, une mutuelle et affectueuse assistance. Tous vos efforts doivent, d'un commun accord, tendre vers le ciel. Vous garderez donc inviolables

les promesses solennelles de fidélité, que vous venez de vous faire en présence de Dieu et de son Eglise; et, même entre vous, vous ne vous permettrez aucune autre liberté que celles qui sont autorisées par la loi de Dieu et par les buts saints pour lesquels le mariage a été institué. Autrement, vous violeriez d'une manière criminelle la sainteté de votre état; ce serait donner puissance à Satan sur vous; et, par conséquent, vous séparer de Dieu. Que s'il plaît à Dieu de vous bénir et de vous accorder des enfants, votre première pensée, votre soin le plus immédiat, après leur naissance, sera de les lui offrir, et, aussitôt que possible, de les faire purifier de la tache originelle, de les faire enrôler au nombre de ses enfants adoptifs, en leur procurant le sacrement du Baptême. Plus tard, même pendant leur plus tendre enfance, dès qu'ils pourront parler, vous commencerez à leur enseigner les principes de la foi catholique et les devoirs de la vie chrétienne. Veillez sur eux avec toute la sollicitude et toute la diligence possibles: tenez-les à l'écart des mauvaises compagnies et de toute les occasions dangereuses qui pourraient les porter au péché; élevez-les dans l'amour et dans la crainte de Dieu, vous rappelant sans cesse que vous devrez un jour rendre compte à Dieu de la manière dont vous vous serez acquittés de ces devoirs. Si l'un d'eux venait à se perdre par suite de votre négligence à leur donner une éducation convenable, Dieu vous rendrait responsables de leur perte. Vivez donc dans la crainte de Dieu; observez avec fidélité tous les divins commandements; apportez toute la régularité possible dans l'accomplissement de vos devoirs de piété, soit publics, soit particuliers; que la prière vous unisse chaque jour. Observez religieusement tous les préceptes de l'Eglise. Dans ces conditions, Dieu sera toujours avec vous,

dans la vie et à la mort, pour le temps et pour l'éternité: que la bénédiction du Dieu Tout-Puissant, du Père, † et du Fils, et du Saint-Esprit, descende sur vous et y reste à jamais. *Amen.* » ¹

1 D'après l'édition anglaise du Rituel Romain.



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

MAR 05 '82

JUL 28 '82

JUL 28 '82

05 FEB. 1993

JAN 19 1993

20 JAN. 1993

07 JAN. 1997

DEC 12 1996

FEB 04 1997

JAN 24 1997

FEB 12 1997

FEV 12 1997

29 SEP. 1997

OCT 01 1997

OCT 10 1997

OCT 20 1997

OCT 06 1997

JAN 27 1998

20 JAN. 1998

03 OCT. 1998

13 OCT. 1998

05 FEB. 1999

FEB 1 1999

FEB 2 1999

3 FEB. 1999

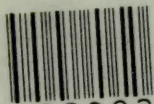
OCT 21 1999

NOV 01 1999

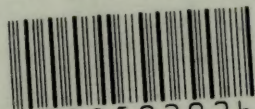
JAN 26 2001

JAN 15 2001

BX 2200 .D47514 1901



a39003



000258383b



COLL	ROW	MODULE	SHELF	BOX	POS	C
333	04	02	02	03	06	0